ZNAK

MIESIĘCZNIK

STEFAN SWIEŻAWSKI: O NIEKTÓRYCH PRZYCZYNACH NIEPOWODZEŃ TOMIZMU □ ADAM KRZYŻANOWSKI: WIEK XX — UPADEK SZTUKI RZĄDZENIA □ KSIĄDZ JAN PIETRASZKO: OBOWIĄZEK WYZNAWANIA WIARY □ ERWIN PANOFSKY: OPAT SUGERIUSZ □ ANDRZEJ JAWIEŃ: KAMIENIOŁOM

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK IX LISTOPAD 1957

41

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**

Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, ul. Sławkowska 32, I p.

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 12—14.

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje codzień, od godz. 9—13.

CENA ZESZYTU — 10 Zł.

Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry) — 30.— zł.

Prenumerata roczna (za 12 n-rów) — 120.— zł.

Prenumeratę należy wpłacać na konto administracji:
P. K. O. Kraków Nr 4-9-613

lub na konto „Ruchu", Warszawa, Srebrna 12
P. K. O. 1-6-100020

wpłaty przyjmują również urzędy pocztowe i listonosze

Maszynopis otrzymano 14. X. 57. Papier druk. sat. V kl. 61 x 86 70g. Druk ukończ. w listopadzie 1957
Format A5 Ark. druk. 6,5 Nakład 7000 egz.

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład nr 7. Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95. Zam. 516. M-11

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK IX — Nr 6 (41)

LISTOPAD 1957
KRAKÓW

Filozofia w najgłębszym nurcie swego rozwoju stawia przed nami coraz to nowe problemy i domaga się coraz to nowych rozwiązań i interpretacji. Odkrywanie rzeczywistości, z którą zżyliśmy się na codzień i która wydaje się już tak dobrze znana, staje się istotną potrzebą każdego czasu. Spod prawa odkryć, nowych dążeń i ujęć nie wymyka się także i tomizm: lata ostatnie wniosły szereg korektur dotyczących bynajmniej nie zagadnień peryferyjnych, lecz interpretacji jego najbardziej podstawowych założeń. Nowe odczytanie św. Tomasza odkryło w całej wyrazistości najbardziej istotne rysy jego filozofii, w szczególności zaś teorię o egzystencjalnej strukturze bytu, w świetle której tomizm jawi się nie tylko jako system jedyny w swym rodzaju na tle systemów poprzedzających go i jemu współczesnych, ale i modyfikuje niektóre ujęcia narosłe w ciągu wieków w wielkiej spuściźnie komentarzy.

Głównym ośrodkiem tak właśnie pojętej filozofii tomistycznej na terenie Polski stał się Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wyniki prac naukowych prowadzonych tam w ciągu dziesięciu lat w zakresie historii filozofii i metafizyki zwracają na siebie uwagę wielu ośrodków myśli tomistycznej na świecie.

„Znak" drukuje obecnie cykl artykułów prof. A. Krąpca O. P. z teorii poznania, które są typowym przykładem rozwiązania poruszanej problematyki w świetle tzw. egzystencjalizmu tomistycznego. W numerze bieżącym przedstawiamy również artykuł prof. S. Swieżawskiego. Zrozumiawszy przełomowość tomistycznego ujęcia rzeczywistości, warto się pokusić o zanalizowanie przyczyn jego niepowodzeń.

(Dalsze odpowiedzi na ankietę „Formacja katolicka w dwudziestoieciu", zapoczątkowane w nrach 39 i 40, drukować będziemy w nrze 42.)

STEFAN SWIEŻAWSKI

O NIEKTÓRYCH PRZYCZYNACH NIEPOWODZEŃ TOMIZMU

Wydawać się może, że w samym temacie tych rozważań kryje się jakaś wewnętrzna sprzeczność. [1]) Bo jakże to rozpatrywać przyczyny niepowodzeń tomizmu, kiedy tyle faktów zdaje się świadczyć o tym, że mało który kierunek myśli ludzkiej może się poszczycić takimi osiągnięciami i ma tak mocną pozycję w dorobku kultury ogólno-ludzkiej jak właśnie tomizm. Czy nie ma więc jakiegoś zasadniczego nieporozumienia, gdy rozpatruje się jego niedociągnięcia i słabe strony, które nie pozostają przecież w żadnej proporcji, jak się to podkreśla, do nie mającego równego sobie osobistego triumfu Tomasza z Akwinu w ciągu wieków i do siły i zasięgu jego myśli? Czy sam fakt wpływu i powagi, jakimi cieszy się w chwili obecnej odradzająca się od drugiej połowy XIX wieku filozofia i teologia Tomaszowa nie jest już wystarczającym argumentem, który świadczy o żywości i młodzieńczej prężności tego nurtu myślowego? Czy ogromne bogactwo współczesnej literatury tomistycznej i jej poziom nie mówią już same za siebie, zwłaszcza jeżeli dodamy jeszcze do tego żywe kontakty tomizmu z wszystkimi odcieniami kultury umysłowej współczesności lub rolę myśli tomistycznej w samym Kościele katolickim, gdzie decyzją wielkich papieży Leona XIII i Piusa XI został św. Tomasz uroczyście ogłoszony patronem wszystkich szkół katolickich, przy czym nauczyciele filozofii i teologii obowiązani są w sumieniu do nauczania *secundum mentem sancti Thomae?* W perspektywie takich horyzontów i sukcesów, czyż właściwe i zgodne z rzeczywistością jest analizowanie jakichś, urojonych może i niepozornych w gruncie rzeczy, niepowodzeń?

A jednak przy bardziej wnikliwej obserwacji i analizie okazuje się, że niepowodzenia tomizmu nie są tylko pozorne, i nie należy

[1]) Wykład wygłoszony na Akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu na Katol. Uniwersytecie Lubelskim w dniu 11 marca 1956.

swej opinii o filozofii Tomasza budować na mylących często statystykach liczbowych. Niczym nie fałszowana prawda będzie zresztą najwłaściwszą pochwałą dla św. Tomasza, który całe swe życie poświęcił w zupełności służbie dla Prawdy.

Jest więc faktem niewątpliwym, że myśl Tomaszowa nie spełniła w ciągu wieków nawiązujących do XIII-go tej roli, jaką powinna była spełnić jako jeden z najpotężniejszych kierunków myśli ludzkiej. Nie można się więc dziwić, że u wielu osób zastanawiających się nad tymi sprawami budzą się daleko nawet sięgające uprzedzenia wobec tomizmu. Czy uprzedzenia te i niechęci są jednak wszystkie tak bardzo nieuzasadnione? Czy nie nurtują one w umysłach ludzi poważnych i głębokich? Czy oparte są one tylko na nieporozumieniach?

Wielu gorliwych zwolenników filozofii tomistycznej nie chce w ogóle dopuścić do tego, by uznać, że niechęci współczesnych do tomizmu są choć częściowo uzasadnione i usprawiedliwione. Co znacznie jednak gorsze, niektórzy z tomistów nie zdają sobie lub nie chcą sobie zdawać sprawy z ich istnienia.

Fakty pozostają jednak faktami; na niektóre z nich skierujmy naszą uwagę.

Oto dzieje nowożytnej myśli europejskiej pokazują nam tomizm jako jeden z wielu mniej lub bardziej zmartwiałych nurtów całej powodzi piśmiennictwa „drugiej scholastyki", nurtu nie wywierającego na ogół żadnego wpływu na te wszystkie poglądy, które naprawdę formowały umysłowość człowieka renesansu, baroku czy oświecenia. Nie zwracając już nawet uwagi na najważniejszą, jak zobaczymy, sprawę metafizyki św. Tomasza i jej losów, stwierdzić się musi zupełnie bezstronnie, że zadziwiająco humanistyczna i „nowoczesna" filozoficzna teoria człowieka wypracowana przez Tomasza zupełnie nie znalazła oddźwięku w epoce nowożytnej i nie umiała przeniknąć „życia", skoro w minimalnym tylko stopniu potrafiła wpłynąć na katolicką ascezę.

Przestawiając się zaś z historii na obserwację współczesności, widzi się jak wiele ośrodków tomistycznych reprezentuje coś w rodzaju „klerykalnego getta" oraz jak z własnej winy lub wskutek celowo nieraz wytwarzanych warunków czołowi przedstawiciele tomizmu znajdują się jak gdyby poza ogniskami myśli filozoficznej, które w chwili obecnej trzeba by uznać za ośrodki najżywsze. Gdy przypatrzymy się wreszcie dzisiejszym żywotnym środowiskom katolickim, to nieraz przyjdzie nam stwierdzić, że minęła już niejako tak żywa w nich temu lat dwadzieścia czy trzydzieści

„moda" na tomizm i że inne filozofie uchodzą tam obecnie za naprawdę nowoczesne i postępowe; tomizm uważa się w tych kołach za orientację przestarzałą i za miniony już etap, który się dawno przekroczyło (*une position dépassée*, jak to się czasem słyszy z ust katolików francuskich).

Wobec tego wszystkiego ludziom dzisiejszym, którzy myślą i „zadają sobie pytania", może się nasuwać poważna wątpliwość, dotycząca całej w ogóle „sprawy tomizmu". Czy wielkość tomizmu nie jest więc sztucznie i propagandowo, dla celów poza-filozoficznych rozdymana? Czy znaczenie tego kierunku myśli ludzkiej nie wyrosło z jakichś nieuzasadnionych i nienaukowych założeń i czy nie jest ostatecznie oparte na nieporozumieniu? Czy nie jest wreszcie słuszne stanowisko humanistów renesansowych, uznających tomizm wraz z całą scholastyką za jedną wielką pomyłkę, za przerwę w rozwoju umysłowym ludzkości, jak to np. wyrażał jeszcze na przełomie XVIII i XIX wieku jeden z wodzów Illuminatów, Weishaupt [2]), twierdząc, że jedynie usprawiedliwioną i sensowną filozofią jest tylko filozofia platońska i neoplatońska (ta, którą dziś Aldous Huxley nazywa *philosophia perennis* [3]), arystotelizm zaś i tomizm to ciemna luka i wsteczne zahamowanie postępu?

Wydaje się, że najwłaściwszą odpowiedzią na te, nie obce każdemu głębiej zastanawiającemu się człowiekowi pytania, jest próba bliższego określenia p r z y c z y n tego, co staraliśmy się do tej pory w największym skrócie określić jako historyczne i współczesne niepowodzenia tomizmu. Zaznaczyć przy tym trzeba, że przez „tomizm" rozumiemy tu zarówno owoc twórczości filozoficzno-teologicznej samego św. Tomasza, jak i to wszystko, co następcy przyznający się do przynależności do „szkoły Tomasza", a więc tomiści od w. XIII do XX, dołożyli do dzieła Tomaszowego.

W pewnej upraszczającej i może zbyt uogólniającej perspektywie wypadnie chyba zgodzić się na wniosek, że wysiłek tomistów w ogromnej większości wywołał skutki dla samego tomizmu ujemne, a tylko niektóre osiągnięcia tomistów ostatniej doby wydają się naprawdę i głęboko wartościowe; są to jednak przede wszystkim te, które wynikły z rzetelnego i wnikliwego kontaktu tych tomistów z dziełem samego Tomasza.

---

[2]) Adam Weishaupt († 1830) b. jezuita i profesor prawa kanonicznego w Ingolstadt kierował niemieckimi Illuminatami, gnostyczno-okultystyczną sektą o wolnomyślicielskich i rewolucyjnych tendencjach.

[3]) Por. wydaną w latach czterdziestych książkę A. Huxleya: „Perennial philosophy".

Po tych wstępnych uwagach wypadnie zaproponować w tych rozważaniach zastosowanie dychotomicznego podziału przyczyn niepowodzenia tomizmu na przyczyny: wewnętrzne i zewnętrzne.

I. Przyczyny wewnętrzne związane z samą treścią filozoficznej koncepcji św. Tomasza dadzą się chyba sprowadzić do dwóch zasadniczych; zewnętrznych narzuca się więcej.

1. Wielkość św. Tomasza upatruje się zwykle w tym, że stworzył on uniwersalny, syntetyczny system filozoficzno-teologiczny. Pogląd ten jest niewątpliwie prawdziwy, ale kryje się w nim także pewne niebezpieczeństwo. Otóż, urzekające piękno konstrukcji dzieła Tomaszowego łatwo może przesłonić jego wartość największą i podstawową. System stanowi tu walor wtórny, a największym osiągnięciem Tomasza jest to, że wypracował on teologię jako filozof, jako ktoś, kto miał swoistą, zwartą i bardzo konsekwentną wizję rzeczywistości. W tym (nie tyle zaś w systemie) leży cała prawdziwa wielkość św. Tomasza — i w tym był on jak każdy genialny filozof odosobniony. W świetle obecnych, gruntownych i wnikliwych studiów historycznych jawi się przed nami Tomasz może jako jedyny w świecie chrześcijańskim, w pełnym słowa tego znaczeniu, spadkobierca starożytnego ideału „życia filozoficznego" βιος φιλοσοφικος; ideału co prawda głęboko przemienionego i wprzęgniętego w „królewską służbę teologii".

Filozoficzna wizja Tomaszowa nie jest psychologizującym introwertyzmem, lecz spojrzeniem mądrości na pełną bogactwa i różnorodności rzeczywistość. Od najwcześniejszych lat, kiedy to przechadzając się po pagórkach otaczających Monte Cassino nie opuszczało go ponoć pytanie: „czym jest Bóg?" — aż do przedwczesnej śmierci, oddaje się Tomasz z całym entuzjazmem i z całym zasobem swych zdolności tej wiedzy, którą Arystoteles nazwał filozofią pierwszą, a którą za nim średniowiecze ochrzciło mianem *„scientia divina"*; był więc w pełnym słowa tego znaczeniu filozofem. Ale bardzo niewielu było i jest prawdziwych filozofów. Nigdy nie był i nie będzie liczny „tłum filozofujących" (*plebs philosophantium*, jak mawiano w średniowieczu) i dlatego każdy prawdziwy geniusz filozoficzny rośnie jak potężny, samotny dąb na wzgórzu.

Tak samo było i z Tomaszem. Jest on wbrew wielu pozorom samotnikiem; mimo licznego grona uczniów, najczęściej myśli Tomaszowe trafiają w próżnię. W tym, co stanowi jego ukryte „ja", w treści jego wizji filozoficznej, nadającej sens całej jego teologii, był św. Tomasz zasadniczo samotny; nie rozumieli go nawet najbliżsi, bezpośredni uczniowie. Brak więc zrozumienia i uznania tego, co w Tomaszu najgłębsze w sensie przyrodzonym — a co dojrzewało

w „klimacie łaski" — tego, czym żył i tworzył jako geniusz metafizyczny, jest pierwszą przyczyną wewnętrzną rozważanych przez nas niepowodzeń tomizmu.

2. Druga z przyczyn wewnętrznych, na którą należy wskazać, jest tylko jednym z wniosków (ale chyba zasadniczym) wyciągniętym z pierwszej. — Życie umysłowe i problematyka filozoficzno-teologiczna, którą żyło łacińskie średniowiecze, były właściwie bez reszty neoplatońskie. Neoplatonizm dominuje u św. Augustyna, do cna neoplatońskie były pisma Pseudo-Dionizego, neoplatonizm wsączał się poprzez Boecjusza i inne znane średniowiecznym łacinnikom teksty starożytne [4]), a oddziałujący potężnie na myśl średniowieczną i sto lat wcześniej znany od Arystotelesa Awicenna [5]) jest również tak mocno przyprawiony neoplatonizmem, że więcej w nim swoistego platonizmu niż czystej myśli arystotelesowskiej. Św. Tomasz w tym dość jednolitym nurcie zachodnio-europejskiej myśli filozoficznej stanowi niewątpliwą wyrwę. Nawiązując do samego Arystotelesa tworzy on swą własną, z gruntu realistyczną metafizykę, której kamieniem węgielnym jest nowe w dziejach metafizyki pojęcie bytu.

Do sprecyzowania tego pojęcia pomogła Tomaszowi centralna w jego metafizyce, zaczerpnięta od Awicenny, ale głęboko przemieniona i pogłębiona nauka o złożoności, z istoty i z istnienia, wszystkich bytów poza Bogiem. W tej perspektywie metafizyka nie zajmuje się odciętymi od istnienia, „czystymi" esencjami, lecz przedmiotem jej dociekań jest byt jako rzeczywiście, konkretnie istniejący, a ujęty tylko dogłębnie i swoiście przy pomocy filozoficznej refleksji. Tego najistotniejszego *novum* filozofii Tomaszowej, włączającego istnienie w teren badań metafizycznych, traktującego je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmującego Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*) nie mogli zrozumieć uczniowie i słuchacze św. Tomasza; a może i on sam nie zdawał sobie sprawy z ogromu odkrytych przez siebie perspektyw?

Coraz bardziej precyzyjne badania historyczne pozwalają stwierdzić, że istotnie wprowadzone przez Tomasza egzystencjalne pojęcie bytu rozumieją już jego bezpośredni następcy po swojemu, pojmując mniej lub bardziej po awiceniańsku istnienie jako przypadłość istoty: *modus se habendi essentiae*. Pozornie minimalne odstęp-

[4]) Należy tu przede wszystkim wymienić komentarz Chalcydiusza do platońskiego Timaiosa, wraz z przekładem tego dialogu — oraz Makrobiusza komentarz do słynnego „Snu Scypiona" Cycerona.

[5]) Por. A. M. Goichon: „La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale", Paris 1951.

stwo u podstaw doprowadziło do ogromnych rozbieżności w dalszym rozwoju tomizmu. Tomiści nie umieli pójść za Tomaszem i wyrwać się w metafizyce z augustyńsko-platońsko-awiceniańskiego nurtu, w którym pozostali nadal pogrążeni wraz z całym tomizmem.

Wydaje się, że dotykamy tu najgłębszej spośród wszelkich przyczyn wewnętrznych deformujących filozofię św. Tomasza, a przez to samo najistotniej przyczyniających się do jej niepowodzeń. Wskutek deformacji pojęcia bytu tomizm paczy się w samej swej istocie; zachowując pierwotną „literę", zatraca ożywiającego go ducha — materialne rozumienie tomizmu (wedle często wypowiadanych słów O. J. Woronieckiego) uniemożliwia jego zrozumienie właściwe, formalne. Stąd sama synteza filozoficzno-teologiczna tomizmu stwarza podstawę do zarzutów, że jest ona oderwana od rzeczywistości i że buduje się na martwej i skostniałej metafizyce. Pozbawiona właściwej, sprecyzowanej przez św. Tomasza koncepcji bytu, metafizyka tomistów w ogromnej ilości wypadków przemieniła serce żywe i tętniące na serce kamienne, stała się „rewią nierzeczywistych esencji", subtelnym tworem myśli, raczej dziełem sztuki, nie zaś poznawczą wizją pełni rzeczywistości. Stąd bardzo głęboko tkwiące, choć przez przeciwników tomizmu nie dostrzeżone podstawy zarzutu, obwiniającego tomizm o statyzm, obcość dla postępu i o „myślową reakcyjność".

II. Poza tymi najistotniejszymi przyczynami narastających w tomizmie spaczeń i wywodzących się stąd uprzedzeń, wskazać można na szereg powodów mniej lub bardziej zewnętrznych, niektóre z tych p r z y c z y n z e w n ę t r z n y c h będą obecnie przedmiotem naszych rozważań.

1. Kreśląc najogólniejsze zarysy dziejów „wieczystej filozofii" bytu podkreśla się nie bez uzasadnienia znaczenie Arystotelesa i Tomasza z Akwinu; są to istotnie dwaj najwybitniejsi przedstawiciele realistycznej metafizyki. Jest też niezaprzeczonym faktem, że św. Tomasz, zapoznawszy się bezpośrednio z tekstami Arystotelesa (chyba jako pierwszy wybitny filozof w Europie chrześcijańskiej), był prawdopodobnie w ogóle pierwszym myślicielem, który czerpiąc z oczyszczonych źródeł tekstowych, poważnie i dogłębnie zajął się metafizyką Arystotelesa na to, by jak najobiektywniej zrozumieć arystotelesowską koncepcję bytu.

A jednak to podkreślanie związków Tomasza z Arystotelesem i częste szafowanie terminem „filozofia arystotelesowsko-tomistyczna" przyczyniło się i przyczynia nadal do zatarcia głębokich różnic, jakie w rzeczywistości zachodzą pomiędzy arystotelesowską

a Tomaszową koncepcją bytu i budującą się na niej metafizyką. Różnic tych współcześni św. Tomaszowi dokładnie sobie nie uświadamiali; wyraźniej podkreślano wśród myślicieli franciszkańskich (św. Bonawentura, Duns Szkot [6]) całą przepaść pomiędzy arystotelizmem a tradycyjną myślą chrześcijańską. Pozostanie wielką zasługą Dunsa Szkota, że zagadnienie tych różnic tak mocno zaakcentował. Jednak historyczna i treściowa analiza tekstów Arystotelesa i Tomasza coraz wyraźniej prowadzi dziś do poglądu, że bardzo głębokie i istotne rozbieżności zachodzą między podstawowymi tezami obu filozofii.

Coraz to konsekwentniej prowadzone badania, zainicjowane w dużej mierze przez Gilsona, skłaniają do wyraźnego stwierdzenia, że w pojęciu bytu Arystoteles nie przekroczył porządku istoty [7]) i że w sensie ontycznym nie zaznacza się nawet u niego metafizyczny problem różnicy pomiędzy istotą i istnieniem. Ostatnim słowem, które ma Arystoteles do powiedzenia na temat bytu to teza, że bytem w pełnym słowa tego znaczeniu jest substancja; przez to samo nie wychodzi on właściwie poza porządek istoty i w tym najwidoczniej zarysowuje się cała głęboka r ó ż n i c a m i ę d z y A r y s t o t e l e s e m a T o m a s z e m. — Pokazuje się, że ten radykalny esencjalizm, to zatrzymanie się na poziomie istoty odbija się echem w całej filozofii arystotelesowskiej; Bóg jako pierwszy poruszyciel świata materialnego, poddany koniecznym i anonimowym prawom natury (ἀνάγκη) a więc wraz ze światem uwikłany w sieć zależności nieuniknionych (necessytaryzm), wprawia kosmos w ruch nie jako przyczyna sprawcza, lecz jako najwyższe Dobro (reminiscencje z Platona: idea dobra!), a więc jako przyczyna celowa, jako przyciągająco-działający Cel ostateczny [8]). Nie rozumiejąc, że istnienie to akt istoty, nie mógł Arystoteles rozumieć we właściwy sposób przyczyny sprawczej i nie mógł mieć żadnego pojęcia o Bogu jako o Stwórcy utrzymującym w istnieniu cały wszechświat, który by się inaczej obrócił w nicość.

Szeroko rozpowszechniony pogląd, w myśl którego metafizyka tomistyczna w niczym istotnym nie różni się od arystotelesowskiej

---

[6]) Por. od tej strony książki E. Gilsona: „La philosophie de S. Bonaventure", Paris 1943 — i Jean Duns Scot: „Introduction à ses positions fondamentales", Paris 1952.

[7]) Por.: E. Gilson, „L'être et l'essence", Paris 1948.

[8]) Por.: ks. M. Jaworski: „Teoria przyczyny sprawczej u Arystotelesa i u św. Tomasza na tle pojęcia bytu", praca doktorska na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w r. 1954.

oparty jest więc na nieznajomości klasycznych tekstów i na nieporozumieniu. Tego rodzaju zapatrywanie, podkreślające nie tyle związki genetyczne — zachodzące pomiędzy filozofią Tomasza a arystotelizmem (co nie tylko jest prawdziwe, ale winno być jak najbardziej uwydatniane i ujawniane) — ile zasadniczą tożsamość obu filozofii, prowadzi do bardzo prostego wniosku, deformującego właściwe oblicze tomizmu, a mianowicie do równie szkodliwego powiązania go w sposób nierozłączny z metafizyką Arystotelesa, jak pełnym niedobrych następstw — jak zobaczymy — znacznie jeszcze gorszego zblokowania tomizmu z arystotelesowską fizyką.

2. Panuje powszechne przekonanie, że myśl filozoficzno-teologiczna św. Tomasza związana jest nieodłącznie ze scholastyką. Niektórzy skłonni by nawet byli do postawienia znaku równości między tomizmem a scholastyką. Zagadnienie, które tu powstaje, podobne jest w swej strukturze i treści do pytania, dotyczącego współzależności chrześcijaństwa i kultury europejskiej. Jedynie właściwym jego rozwiązaniem wydaje się pogląd, że chrześcijaństwo w istocie swej zupełnie jest niezależne od kultury europejskiej i mogłoby się skojarzyć równie dobrze z każdą inną. Jest jednak zarazem nieodwracalnym faktem historycznym, iż właśnie w konkretnej kulturze grecko-rzymskiej, a nie gdzie indziej pojawiła się i rozwijała Dobra Nowina. Zupełnie podobnie ma się ze stosunkiem tomizmu do scholastyki. Wewnętrznie i zasadniczo jest sama koncepcja Tomaszowa od scholastyki niezależna. Myśl filozoficzno-teologiczna św. Tomasza trwałaby i zachowałaby całą swą istotną wartość nawet, gdyby została ujęta i wyłożona w zupełnie innej szacie. Uznając taką wewnętrzną niezależność tomizmu od formy scholastycznej trzeba jednak zawsze pamiętać, że twórczość św. Tomasza jako konkretny fakt historyczny wyrosła ze scholastyki i jest jako dzieło XIII wieku tworem z gruntu scholastycznym. Każdy uczciwy historyk myśli ludzkiej musi się zdobyć na tyle obiektywizmu, aby umieć odróżnić samą, niezależną od warunków czasowo-przestrzennych myśl od jej historycznych, konkretnych realizacji.

Nie jest naszym zadaniem podać ścisłe określenie scholastyki. Ogólnie możemy powiedzieć, że jest to precyzyjny i szczegółowo przez wieki wypracowany, konkretny styl działalności naukowo-dydaktycznej, wypróbowany i stosowany w szkołach (przede wszystkim średniowiecznych, a głównie chrześcijańskich, bo mówi się również i o scholastyce wieku XVII czy XVIII, a także o scholastykach żydowskich czy arabskich). Nie miejsce też, by scholastykę oceniać, określając dokładnie jej zalety i wady. — Wystarczy nam

znów i w tym ograniczyć się do pewnych ogólników. Sam wysoki stopień precyzji myśli i wyrażania się, samo możliwie najszersze stosowanie rozbudowanej i subtelnej logiki, sama surowa kontrola toku rozumowań i wykładu jest niewątpliwie prawdziwą i dużą wartością dla wszystkich czasów i dla wszystkich ludzkich poczynań, mających charakter działalności naukowej.

Jest jednak niezaprzeczonym faktem, że forma scholastyczna w późnym średniowieczu, przyczyniając się zapewne do rozkwitu samej logiki, przybrała jednak postać niejako patologiczną. Ta właśnie forma scholastyczna rozrastając się w coraz bardziej skomplikowany schematyzm, połączony ze swoistym zwyrodnieniem języka technicznego w pożyteczny technicznie „żargon", bardzo już jednak daleki od giętkości języka potocznego, przyczyniła się walnie do skostnienia problematyki filozoficznej i do położenia nacisku na polemikę i dyskusję ćwiczebną z pominięciem żywego i twórczego rozwoju samej myśli.

Zakorzenione przeświadczenie o tym, że nie może być filozofii tomistycznej i Tomaszowej syntezy filozoficzno-teologicznej bez szaty scholastycznej, stało się znów jedną z przyczyn dość powszechnie rozpowszechnionej niechęci do tomizmu jako do tworu z gruntu scholastycznego, a więc obarczonego nie tyle zaletami, ile wszystkimi minusami, towarzyszącymi twórczości scholastyków. — Z tych względów nie wydaje się właściwe używanie terminu „neoscholastyka" na oznaczenie współcześnie odradzającej się filozofii Tomaszowej.

3. Dalszą przyczyną niepowodzeń tomizmu zdaje się być rola, jaka tomizmowi przypadła w udziale w zakresie urzędu nauczania w Kościele katolickim, w jego Magisterium — i związany z tą specyficzną rolą stosunek tomizmu do teologii. Dla wielu ludzi sam fakt zbliżenia filozofii do religii, a tym bardziej do jakiegoś systemu konfesyjnego, do jakiegoś kościoła, dyskwalifikuje już tę filozofię jako filozofię. Wyrazem tego rodzaju przekonań w odniesieniu do tomizmu jest chociażby (oparta co prawda na głębokim nieporozumieniu) wypowiedź Bertranda Russella poświęcona św. Tomaszowi. Zdaniem Russella liczący się z powagą dogmatów Tomasz nie jest w ogóle filozofem i nie powinno się go zaliczać do wybitnych umysłów reprezentatywnych dla myśli europejskiej [9]). Podobne zdanie słyszy się nieraz z ust rzetelnie i samodzielnie myślących osób, które na poparcie swego stanowiska chętnie przytaczają fakt, że ostatni papieże, a zwłaszcza Leon XIII

[9]) Por.: B. Russell: „History of western philosophy", London 1947, ss. 484—485.

i Pius IX oficjalnie zobowiązali uczących filozofii i teologii w szkołach katolickich, by nauczali zgodnie z doktryną św Tomasza.

Ma to wymownie świadczyć o tym, że całe dzieło Tomaszowe nie powstało jako wolny owoc swobodnych poszukiwań filozoficznych, ale że jest po prostu wykonaniem bardzo konkretnego kościelnego „zamówienia społecznego"! Istotnie, trzeba głębokiej wnikliwości i subtelnej zdolności rozróżniania, aby dobrze zrozumieć, do jakiego stopnia tomizm jest rzeczywiście zespolony z Kościołem katolickim, do jakiego zaś jest od katolicyzmu niezależny. Otóż, synteza tomistyczna jest katolicką syntezą teologiczną i spośród wielu innych podobnych syntez Kościół miał swoje racje, że tę właśnie uznał za najwłaściwiej wyrażającą całość teologii. Miał też Kościół pełne prawo na tej właśnie doktrynie oprzeć swe oficjalne nauczanie.

A jednak, mimo to Tomaszowa wizja filozoficzna rzeczywistości, choć powstała niewątpliwie w klimacie wiary i w swym stawaniu się korzystała z pewnością z bodźców pochodzących z terenu wiary, jest prawdziwą filozofią; jest tworem przyrodzonej ludzkiej mądrości — i dlatego, ściśle się wyrażając, nie jest ani katolicka, ani nie-katolicka, jeżeli przez wyraz „katolicki" rozumiemy: wynikający z zespołu dogmatów wiary katolickiej. Żadna teza filozofii św. Tomasza nie opiera się na przesłance wyrażającej jakąś prawdę objawioną. Dlatego też nie musi się być katolikiem, by być zwolennikiem filozofii tomistycznej; zdarzają się istotnie rzeczywiście (choć bardzo jeszcze nieliczni) tomiści wyznaniowo wielce nawet dalecy od katolicyzmu. Jest chyba czymś aż nadto zrozumiałym, że zupełnie inaczej przedstawia się sprawa teologii św. Tomasza.

Jeżeli u z n a n i e p r z e z K o ś c i ó ł t o m i z m u za oficjalną podstawę nauczania teologicznego jest w zupełności uzasadnione i powinno być tylko dobrze zrozumiane, aby nie wywoływać uprzedzeń i niechęci, to jednak dużo szkody wyrządza, zarówno tomizmowi jak i samej prawdzie, „światopoglądowo-apologetyczne" traktowanie i zużytkowywanie filozofii Tomasza z Akwinu. I znów podobnie jak w poprzednich wypadkach: synteza filozoficzno-teologiczna św. Tomasza może z całą pewnością oddać niezastąpione usługi w budowie katolickiego poglądu na świat, może też stanowić zdatne i jedyne w swoim rodzaju narzędzie do obrony wiary. Pamiętać jednak należy, że dla filozofii Tomaszowej funkcja budowy poglądu na świat i obrony wiary jest funkcją uboczną i drugorzędną; pierwszym zadaniem filozofii jest samo poznawanie prawdy i z uwagi na t ę właśnie funkcję pełni ona ową „królewską służbę teologii". Żywiołem każdej filozofii, a więc i tomistycznej,

jest pewna „wzniosła bezużyteczność": poznawanie prawdy dla niej samej. A słusznie ktoś powiedział, że jeśli miłość jest doskonalsza od wiary, to jednak wartość prawdy nie ustępuje wartości miłości!

Ale jest jeszcze jedna sprawa, którą w tym miejscu należy poruszyć. U wielu teologów katolickich daje się współcześnie zauważyć wyraźne uprzedzenie do tomizmu. To uprzedzenie teologów płynie często stąd, że zachwiane dziś zostało przekonanie o sensowności teologii spekulatywnej, wykorzystującej metafizykę w celu wyjaśnienia treści zawartej w wypowiedziach Objawienia, a synteza tomistyczna jest taką właśnie teologią, wypracowaną w czasach, w których szczęśliwa harmonia między wiarą i wiedzą filozoficzną, między naturą i łaską, między intelektem i wolą pozwalała tworzyć nie tylko katedry z kamienia ale przede wszystkim „katedry myśli": wielkie syntezy teologii spekulatywnej.

Pomijając już to, że niewłaściwe sprzęgnięcie metafizyki tomistycznej z arystotelizmem odbija się ujemnie nie tylko na samej metafizyce ale i na scalonej z nią teologii, — zaznaczyć trzeba, że panująca dziś, a mająca bardzo dawne (bo sięgające jeszcze XIV wieku) tradycje, niechęć do wszelkiej teologii spekulatywnej, a zwłaszcza do tomizmu, ma swoje ostateczne przyczyny w głębokim sceptycyzmie, który podcina rację bytu nie tylko metafizyki tomistycznej, ale wszelkiej filozofii bytu w ogóle. Często dziś zalecany ideał teologii pozytywnej lub teologii „nowej" nie jest właściwie niczym innym jak zamaskowaną, sceptyczną ucieczką od filozofii i schronieniem się w przybytkach nauk „pozytywnych", czyli szczegółowych. Jest to jednak najczęściej kapitulacja, kryjąca się pod pozorami postępowości.

4. Często spotkać się można ze zdaniem, że tomizm jako twór XIII w. w całej swej strukturze filozoficznej jest do tego stopnia uzależniony od ówczesnego przyrodoznawstwa, że tezy filozoficzne Tomasza opierają się na twierdzeniach panującej wówczas fizyki. Zresztą, podkreśla się nieraz, jest to w zupełności zrozumiałe, bo każda filozofia jest przecież funkcją i uogólnieniem danego stanu nauk przyrodniczych. Wydaje się, że sprawę należy postawić zasadniczo i wyraźnie zdemaskować pozytywistyczne pochodzenie poglądu, który w mniejszym lub większym stopniu czyni z filozofii wypadkową nauk szczegółowych, zwłaszcza zaś matematyczno-fizycznych i biologicznych. Trzeba mocno podkreślać, że filozofia i nauki szczegółowe są w swej strukturze głęboko różne i o tych różnicach należy zawsze pamiętać.

Świadomość zasadniczej odrębności metafizyki i szczegółowych nauk przyrodniczych powinna iść w parze z przekonaniem o sku-

teczności wzajemnych spotkań tych dyscyplin i o prawdziwych korzyściach, jakie czerpie filozof z pogłębienia swej znajomości współczesnego przyrodoznawstwa. Wielu tomistycznych konserwatystów i skrajnych „integrystów" wpada bowiem często w błąd izolacjonizmu i uprawia filozofię, a nawet i filozofię przyrody w zupełnym odcięciu od nauk szczegółowych. Mając świadomość tego niebezpieczeństwa, zarówno filozof jak i przyrodnik nie powinni tracić sprzed oczu przeświadczenia o pewnej absolutności twierdzeń filozoficznych oraz o względności i hipotetyczności przyrodniczych; filozofia nigdy nie może się sprzęgać z jakąś określoną fizyką, gdyż każda, najgenialniejsza nawet fizyka po jakimś czasie zostaje wyparta przez inną, i potomni patrzą na nią jako na czcigodny wprawdzie, ale i naiwny zabytek.

W tym świetle staje się jasne, że fakt zblokowania tomizmu, a ściślej metafizyki Tomaszowej z fizyką arystotelesowską — dokonany przez wczesnych tomistów, a przyjmowany jeszcze obecnie przez wielu za jedno z najistotniejszych znamion filozofii tomistycznej — jest fatalną pomyłką i stanowi deformację ciążącą do dziś na poglądzie wielu współczesnych na syntezę św. Tomasza. Przez szereg wieków trwało u czołowych przedstawicieli doktryny kościelnej przeświadczenie o nierozłącznym sprzęgnięciu teologii z metafizyką tomistyczną rozumianą właśnie w taki sposób, a więc ściśle uzależnianą od arystotelesowskiej fizyki; stało się to w późnym średniowieczu i w początkach czasów nowych przyczyną wielu błędów i katastrofalnych wprost skutków. Przecież stosunek „doktorów scholastycznych" do Kopernika czy do Galileusza znajdował swe uzasadnienie u wybitniejszych i skądinąd szlachetnych jednostek właśnie w źle pojętej trosce o dobro teologii. Skoro nowe koncepcje astronomiczne — rozumowano — wywracają założenia fizyki arystotelesowskiej, to zagrażają one również i związanej z nią metafizyce (choć to rozróżnienie między fizyką i metafizyką nie było na ogół zakorzenione w ówczesnej świadomości, skoro i dziś panuje na ten temat tyle różnych poglądów), w następstwie czego zachwiany zostaje przez to w swych posadach także cały gmach spekulatywnej teologii.

Oto głębsze przyczyny potępień, procesów inkwizycyjnych i wielu szaleńczych wprost w swym „wstecznictwie" posunięć, które pozostaną na zawsze czarną plamą na naszej, europejskiej, kulturze. Uczeni scholastyczni tak byli zacietrzewieni w kurczowym trzymaniu się przyrodoznawstwa arystotelesowskiego i w oporze przeciw nowym prądom w fizyce, iż słynny fakt, o którym pisze Galileusz do

Keplera, że mianowicie któryś z jego kolegów, wróg nowych teorii astronomicznych, nigdy nie chciał popatrzeć przez teleskop, aby nie porzucić swych dawnych przekonań, bynajmniej nie był odosobniony. Tymczasem nie należy zapominać, że już od XIII w. krystalizuje się i wciąż potężnieje nurt podważający od podstaw dawne koncepcje przyrodnicze i rzucający podwaliny pod nowe, wyemancypowane spod władztwa filozofii, matematyczno-doświadczalne przyrodoznawstwo. Uwaga nasza powinna się tu kierować zarówno ku początkom szkoły oksfordzkiej z Robertem Grosseteste i jego uczniem Rogerem Baconem na czele, jak i ku „wyrzuconym poza burtę oficjalnej nauki" alchemikom, jak np. Piotr z Maricourt, nauczyciel Bacona [10]). Na czoło wysuwają się jednak w tym aspekcie koryfeusze nowej fizyki, którzy znacznie rozwinęli trzynastowieczne zalążkowe koncepcje, przedstawiciele teorii „impetus" w XIV w., z Janem Burydanem czy Mikołajem Oresme na czele [11]).

„Nowa fizyka" miała już poza sobą liczne triumfy, pierwsze jej średniowieczne próby i pomysły zostały już zastąpione przez nowe odkrycia, zdobycze i teorie: w r. 1572—74 ukazała się zdumiewającej mocy gwiazda „super-nova" widzialna nawet za dnia; wkrótce potem zjawiła się potężna kometa i oba te zjawiska naocznie wykazywały błędność koncepcji arystotelesowskiej o zupełnej niezmienności świata nad-księżycowego i o sztywnej nieprzenikliwości, a zarazem przeźroczystości sfer niebieskich — a uczeni przedstawiciele zdegenerowanej nauki scholastycznej wciąż jeszcze kurczowo bronili dawnych, zupełnie już bezsensownych teorii. Lepiej zrozumiemy całą głębię i cały tragizm sarkazmu Moliera, gdy uświadomimy sobie, że jeszcze w r. 1624 ci „doktorowie scholastyczni" powodują w parlamencie paryskim uchwałę, grożącą karą śmierci tym, którzy odważyliby się głosić lub brać w obronę nauki, będące przeciwne arystotelizmowi [12]).

Można rozmaicie oceniać zdumiewający rozkwit nauk przyrodniczych w epoce nowożytnej. Można i należy podkreślać głęboki utylitaryzm tkwiący u podstaw nowożytnej kultury europejskiej, której owocami dziś żyjemy i której „kołem napędowym" były od

---

[10]) Por.: S. Swieżawski: „U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodoznawstwa z filozofią scholastyczną. Atak Rogera Bacona na mistrzów paryskich" — Roczniki filozoficzne, I, Lublin 1948.

[11]) Por.: ks. K. Michalski: „La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV-e siècle" — Bulletin internat. de l'Académie polonaise des sciences et des lettres, 1927, Nr 4—6.

[12]) Por.: Ing. Düring: „Von Aristoteles bis Leibnitz" — w Antike und Abendland. IV. 1954, ss. 147 i 152.

samego początku sny o zawrotnych osiągnięciach postępu technicznego, o urokach komfortu i o rozkoszach znacznie przedłużonego, pozbawionego chorób i boleści ludzkiego życia. Można wskazywać na zatrute żądło, które cywilizację naszą wprowadziło na tory wiodące wprost do koszmaru bomby atomowej — i do zalewającego nas zewsząd naturalizmu. Ale nie sposób odmówić osiągnięciom i rozpędowi nauk przyrodniczych w ostatnich wiekach prawdziwej wielkości i rzetelnych wartości; każda filozofia, a tym bardziej realistyczna filozofia bytu, powinna się ustosunkować pozytywnie do tych wartości, a przynajmniej im się nie przeciwstawiać.

Tymczasem ocena tomizmu z tej perspektywy wypada na ogół u współczesnego człowieka bardzo ujemnie. Najpierw, nie umiejąc uniezależnić metafizyki od zespołu poglądów kosmologiczno-przyrodniczych, uwaza się, że filozofia św. Tomasza jest nierozdzielnie związana z fizyką arystotelesowską, że więc wraz z upadkiem tej fizyki straciła wszelką rację bytu. Co więcej: to właśnie tomizm, jako rzekomo najbardziej u schyłku średniowiecza i w wiekach nowych wpływowa spośród filozofii tradycyjnych (*via antiqua*), jest przede wszystkim odpowiedzialny za wszystkie grzechy scholastyki wobec nowoczesnego przyrodoznawstwa. W pierwszym więc rzędzie na tomizm spada odium za potępienie Giordana Bruno i Kopernika, za milczenie nałożone siłą Galileuszowi i za tępotę paryskich mistrzów Sorbony w XVII w., miotających bezsensowne anathema na prawdziwą naukę!

Najwłaściwszą odpowiedzią na te wszystkie zarzuty, przyczyniające się zresztą zapewne w największej mierze do uprzedzeń wobec tomizmu, jest gruntowne wyłączenie z syntezy Tomaszowej treści czysto filozoficznej i wykazanie, że jest ona niezależna od fizyki arystotelesowskiej czy jakiejkolwiek innej. Stąd uznając poglądy św. Tomasza w zakresie fizyki za dawno przebrzmiałe, uwydatnia się tym bardziej pozaczasowość i absolutną niejako wartość jego osiągnięć w zakresie filozofii.

Pozostają jeszcze dalsze odnogi podstawowego zarzutu: czy sam Tomasz nie był na gruncie nauk przyrodniczych, w stosunku do jemu współczesnego stanu wiedzy wsteczny — i czy dziś filozofia tomistyczna nie jest z istoty swej wroga wobec współczesnego nam przyrodoznawstwa? — Tomasz był niewątpliwie jednym z największych geniuszy filozoficznych — ale nie był (bo zapewne nie mógł już być!) tak uniwersalnie twórczym umysłem jak Arystoteles. Nie miał bliższej styczności ze środowiskiem oksfordzkim i z tymi, którzy reprezentowali najnowsze koncepcje metodologiczne na terenie nauk matematyczno-fizycznych (optyka), ale był za to

w bardzo zażyłych stosunkach ze św. Albertem Wielkim, niewątpliwie najbardziej nowoczesnym i najwybitniejszym przedstawicielem nauk biologicznych w wieku XIII. Mimo to prawdziwa twórczość św. Tomasza ograniczała się wyłącznie do filozofii i do teologii.

Zgodnie z założeniami właściwie rozumianego tomizmu, filozofia nie tylko nie jest wroga wobec przyrodniczych nauk szczegółowych, ale pomiędzy tymi naukami a metafizyką zachodzi wiele wzajemnej wymiany usług. Metafizyka nie jest wprawdzie w żadnym sensie syntezą nauk przyrodniczych, niemniej jednak znajomość osiągnięć tych nauk niezwykle poszerza horyzonty intelektualne filozofów i może być pośrednio źródłem bodźców twórczych nawet na terenie metafizyki. Z drugiej strony metodologiczna analiza nauk szczegółowych zwraca coraz częściej uwagę wnikliwszych badaczy na to, że każda z tych nauk opiera się na jakichś założeniach podstawowych, najczęściej bardzo ukrytych, które są natury filozoficznej i których udziela jednak filozofia pierwsza: metafizyka!

5. Uprzedzenia do tomizmu, a co za tym idzie — jego niepowodzenia wypływają, jak widzieliśmy, w wielkiej mierze z niewłaściwego ujęcia stosunku filozofii do nauk szczegółowych w łonie tomizmu; odnosi się to nie tylko do nauk przyrodniczych, ale i do humanistycznych. Temu aspektowi zagadnienia przypatrzmy się na zakończenie naszych rozważań. Jeżeli w epoce nowożytnej prym wiodące nauki szczegółowe zepchnęły na drugi plan filozofię i ograniczyły ją w dużej mierze do teorii poznania, to w średniowieczu teologia spekulatywna, umieszczająca w sercu swych dociekań metafizykę, przygniatała niejako swym ogromem nauki szczegółowe i utrudniała im swobodny, samodzielny rozwój. Ten stan rzeczy, mający swe źródło w jednostronności oficjalnej nauki głoszonej na średniowiecznych uniwersytetach, dotyczył obu typów nauk szczegółowych.

Właśnie reakcja nauk humanistycznych przeciw uprzywilejowanemu stanowisku spekulacji filozoficznej znajduje się nawet jako jeden z zasadniczych elementów u podstaw tego zdumiewającego zjawiska dziejowego, jakim jest tzw. renesans. Tylko, że „duch renesansu", jak wskazuje na to Gilson, przejawia się już bardzo wcześnie i można jego wyraźne znamiona odnaleźć w XIII, a nawet i w XII wieku! Otóż przygniecione ciężarem teologii spekulatywnej nauki filologiczne bronią się jak tylko umieją przed całkowitym poddaniem ich pod władztwo filozofii: gramatycy pragną znów nauczać gramatyki i czytać klasycznych autorów, filozofia natomiast usiłuje ująć gramatykę w swe władanie i uczynić

z niej gramatykę spekulatywną, a więc dyscyplinę filozoficzną. Starcie między tymi dwiema tendencjami obrazuje nam znakomicie poemat Henryka d'Andelys, *La bataille des sept arts*, w którym gramatyka, walcząca zrazu po stronie Filologii, zdradza ją i przechodzi do obozu Filozofii [13]).

Tego rodzaju „zdrady" było naprawdę niemało i nie można się dziwić, że pokrzywdzona filologia (humanistyka) szukała sposobności do odwetu i nosiła w sobie głęboki uraz i żal do filozofii i do spekulatywnego ideału teologii. Nastawienie to narastało powoli, ale trwale — i z tej właśnie postawy ducha zrodził się cały renesans z jego humanistycznym, a zarazem antyfilozoficznym obliczem; oto głębokie źródła niechęci humanistów renesansowych do scholastyki i do jej koncepcji wiedzy i kultury. O brak zrozumienia dla słusznych żądań humanistyki nie oskarżano ludzi i instytucji wyrosłych z atmosfery swoiście średniowiecznego „sakralizmu", lecz całe odium spadło na filozofię i na filozoficzną koncepcję spekulatywnej teologii. Stąd zaś już krok tylko do tego, by, podobnie jak w wypadku nauk przyrodniczych, całą winę tłumienia nauk humanistycznych przez spekulację filozoficzną zrzucić na tomizm jako na kozła ofiarnego, który w oczach wielu ponosi wszystkie konsekwencje tego, co dokonali scholastycy i zwolennicy Arystotelesa!

Jakże głębokie nieporozumienia tkwią u podłoża tego właśnie zarzutu, kierowanego do tomizmu, a będącego znów jedną z przyczyn jego niepowodzeń. Tu właśnie znajdziemy wyjaśnienie trudno zrozumiałego faktu, dlaczego tak często myśl św. Tomasza, tak głęboko humanistyczna, jest dla wielu przedstawicielką tendencji wręcz odwrotnych, tych właśnie nurtów i nastawień, które tłumią zdrowe tendencje humanistyczne w wiedzy i w kulturze, eliminując osobiste subiektywne przeżycie, uniemożliwiając znajomość konkretu, zabijając w zalążku wszelką wolną twórczość i bujne życie konkretnych, swobodnych i z pasją dokonywanych dociekań.

Głęboka niechęć do filozofii zakorzeniona wśród pokrzywdzonych średniowiecznych filologów, a nawiązująca chyba do starożytnych sporów filozofii z retoryką [14]) wydała jako owoc swoistą koncepcję teologii zasadniczo różną od teologii spekulatywnej i przeciwstawiającą się jej. Jakże nam ta ówczesna „nowa teologia" i wyrosła

---

[13]) Por.: E. Gilson: „La philosophie au moyen-âge", Paris 1944; L'exil des belles lettres, ss. 400—412.

[14]) Np. spór młodego Arystotelesa ze szkołą słynnego retora Isokratesa.

na jej podłożu duchowość religijna, tzw. *devotio moderna*, przypominają propagowane dziś koncepcje „nowej teologii" i związanej z nią rzekomo najodpowiedniejszej dla dzisiejszego człowieka religijności przeżycia i irracjonalnie lub woluntarystycznie pojmowanej wiary! Zarówno średniowieczno-renesansowa jak i dzisiejsza „nowa teologia" ma być programowo teologią bez filozofii, a w każdym razie bez filozofii metafizycznej; jej rolę w objaśnianiu Objawienia mają spełniać nauki szczegółowe, zwłaszcza humanistyczne, a wśród nich przede wszystkim dyscypliny filologiczne. Spekulacja filozoficzna uważana jest wprost za przeszkodę w rzetelnym życiu religijnym, a Tomasz à Kempis, czołowy przedstawiciel owej *„devotio moderna"* woła wprost w swym „Naśladowaniu Jezusa Chrystusa": „Cóż nam po rodzajach i gatunkach!" *(Quid nobis de generibus et speciebus)* [15]).

Zapomniało się już o krystalicznej głębi horyzontów odkrywanych w pełnej spokoju kontemplacji, przyrodzonej i nadprzyrodzonej, przypominającej słoneczną, pogodną przejrzystość jesiennej dali krajobrazu, — a tak istotnej dla tomistycznej wizji świata i Boga. Zmęczona, zdolna już tylko do „załamanego ostrołuku" jesień średniowieczna i wyczerpana dogłębnie dzisiejsza ludzkość nie są widać zdolne do tych perspektyw; trzeba dopiero uzdrowić naszą kulturę, by nas nie raził blask słońca w kontemplacji i aby nas nie męczył obiektywizm tomizmu. Kto wie jednak, czy lekarstwo na naszą chorą kulturę i gwarancja prawdziwego humanizmu nie znajdują się w tym, czego się boimy i przed czym tak często uciekamy: w czystym, surowym blasku obiektywnej Prawdy, nie zaś w uczuciowych tylko narkotykach psychologizmu, intrawertyzmu i subiektywistycznej samoanalizy.

*

W wyniku przeprowadzonych rozważań trzeba stwierdzić, że jest raczej czymś dziwnym, jeżeli myślący człowiek współczesny nie jest do tomizmu uprzedzony. Niestety, niewiele osób posiada głębsze filozoficzne (ściślej: metafizyczne) i historyczne wykształcenie — i dlatego tyle trudności, rodzących tego rodzaju uprzedzenia pozostaje bez żadnej odpowiedzi. Na ogół więc bezradny jest właściwie każdy, przed kim zjawi się tomizm obarczony tylu, tak ważkimi i tak różnorodnymi zarzutami; widzi się go w różnych, niekorzystnych dlań aspektach — i tyle tych aspektów, ile związanych z nimi niepowodzeń tomizmu. Przejdźmy je raz jeszcze w wielkim skrócie.

---

[15]) Thomas à Kempis: „Imitatio Jesu Christi" tractatus I, caput 3, v. 1.

Wielu więc dzisiejszym umysłowościom przepojonym tymi uprzedzeniami przedstawia się tomizm:

— jako filozofia o najbardziej rozbudowanej sieci formuł esencjalnych, a więc jako martwy i statycznie wykończony system, nie zaś jako żywa wizja rzeczywistości;
— jako zawierająca na wszystko gotowe recepty esencjalna metafizyka (przy czym późna scholastyka nie jest pojmowana jako spaczenie, lecz jako udoskonalenie i rozwinięcie tomizmu!);
— jako wskrzeszenie i „ochrzczenie" arystotelizmu bez właściwego zrozumienia go, a za to z programowym naginaniem go do potrzeb teologicznych;
— jako filozofia i styl filozofowania nieodłącznie związany z tym, co nazywamy scholastyką;
— jako filozofia katolicka, rozumiana w tym sensie, że twierdzenia jej wynikają z tez objawionych;
— jako filozofia wrogo i obco ustosunkowana do nauk przyrodniczych i hamująco wpływająca na ich rozwój;
— jako sposób myślenia i uprawiania nauki pozbawiony zupełnie zrozumienia dla tego wszystkiego, co istotne w naukach humanistycznych, — jako filozofia a-humanistyczna, a-historyczna, a-filologiczna.

Błędna jest wszelka „polityka strusia"; trudności nigdy nie należy umniejszać, lecz z całym realizmem widzieć je i doceniać. Co prawda, nie łatwo o ten realizm, a ustosunkowanie się nasze (zwłaszcza nas Polaków!) do filozofii, a do metafizyki w szczególności, jest o wiele bardziej uczuciowe niż rozumowe; z większą usilnością szuka się wzniosłości i namaszczenia (*unctio*) niż prawdziwości czyli prostej zgodności naszych koncepcji z tym, co jest. Dlatego też i w krytyce różnych kierunków filozoficznych przeważają niechęci i uprzedzenia nad przeświadczeniami opartymi na uzasadnionych argumentach. Ale o tego rodzaju uprzedzenia nam teraz nie chodzi. Rozpatrywaliśmy te trudności i wątpliwości, które rodzą się w umysłach ludzi rzetelnie myślących i głębiej wykształconych.

Analiza kilku przyczyn niepowodzeń tomizmu, przeprowadzona w toku tych rozważań nie powinna, jak sądzę, u zwolenników i miłośników św. Tomasza wywołać myśli ponurych i pesymistycznych. Wręcz przeciwnie: okazuje się, że ostateczną przyczyną chyba wszystkich ważniejszych niepowodzeń tomizmu nie jest jakiś brak tkwiący w filozofii samego Tomasza, lecz jest nią zawsze mniej lub bardziej zasadniczy błąd z rozumieniu całego dzieła Tomaszowego, a specjalnie przenikającej je dogłębnie i całkowicie filozofii.—

Zresztą w tych wszystkich perspektywach i ocenach nie chodzi o tomizm i o św. Tomasza; chodzi o teologiczną i o filozoficzną Prawdę. Aby ją zaś zrozumieć i ugruntować, aby uczynić ją bliską naszych czasów, nie należy budować neoscholastyki i neotomizmu, lecz sięgnąć do możliwie najczystszych, a nam stosunkowo najbliższych w czasie źródeł metafizyki i spekulatywnej teologii. Systematyka zaś filozoficzna i historia filozofii pokazują nam zgodnie, że takimi źródłami są teksty samego św. Tomasza. Dlatego najbardziej potrzebnym dla dzisiejszych czasów i zarazem najnowocześniejszym dziełem w dziedzinie twórczości metafizycznej nie jest tworzenie neotomizmu, lecz, wedle słów Maritaina, rozbudowa i zbliżenie do umysłowości współczesnej paleo-tomizmu! I niech nas nie dziwi, że najbliższą nam w czasie jest metafizyka Tomaszowa. W dziejach filozofii etapy rozwoju i postępu liczy się nieraz na tysiąclecia! Dopiero głębokie powiązanie spekulacji metafizycznej z jej historią odsłania nam prawdziwe perspektywy problematyki filozofii pierwszej. Być może, że dojrzeliśmy już do tego, by dobrze zrozumieć Tomasza, jeżeli przeszło piętnaście wieków trzeba było czekać na to, by z metafizyki Arystotelesa wydobyć jej pełną i zasadniczą treść, aby do niej nawiązać i na niej budować, ale by ją też w najistotniejszych punktach rozwinąć i przekroczyć, jak to uczynił Tomasz z Akwinu.

Stefan Swieżawski

ADAM KRZYŻANOWSKI

WIEK XX

II

Upadek sztuki rządzenia.*)

Porównanie toku wydarzeń w zeszłym i bieżącym stuleciu uwydatnia jednokierunkowość zwyżkową osiągnięć materialnych, cykliczność duchowych, zwyżkowy wpływ wojen na materialne, zniżkowy na duchowe. Osiągnięcia materialne zwyżkowały w obu stuleciach. Narastały różnie w zeszłym, pokojowym wieku osiągnięcia duchowe. Sztuka rządzenia i administrowania państwami weszła pod niejednym aspektem w fazę zwyżkową. Upada po r. 1914 nierównomiernie w różnych państwąch. Rozkład nierównomierności między różne państwa świadczy o znacznym jej uwarunkowaniu nasileniem wojen. Narastanie techniki materialnej obejmuje wszystkie kraje w obu stuleciach mniej więcej jednakowo. Skurcz techniki rządzenia, jego ujemne oddziaływanie na obyczajowość przejawia się w bieżącym stuleciu dość powszechnie. Szczególnie wydatnie w państwach najbardziej nawiedzonych skłębieniem się wojen, rewolucji, przewrotów ustrojowych. W znacznie mniejszym stopniu w państwach w mniejszej mierze wciągniętych w orbitę wojen. Jak zwykle, wpływ wojen domowych okazał się szczególnie ujemny.

Często, kto słyszy o kolosalnym bogaceniu się ludzkości współczesnej, przygważdża rozmówcę pytaniem: „Jeśli jest tak dobrze, dlaczego jest tak źle"? Antynomię tłumaczy niezmienność natury ludzkiej, źródło dysproporcji osiągnięć materialnych i duchowych, coraz boleśniej odczuwanych. Dawniej masy upośledzonych w rozdziale majątków i dochodów nie dostrzegały w pełni swego upośledzenia. Wprawdzie zdawały sobie sprawę ułamkowo ze swego losu, ale nie odczuwały zbyt boleśnie stanu rzeczy, uważanego za nieuchronną, odwieczną, niezmienną konieczność. Niepogarszanie się losu radowało niewierzących w możność zmiany na lepsze.

*) Dokończenie artykulu z nr. 40.

W erze rozwoju czytelnictwa, wszelakiej telekomunikacji, radia, telewizji, prasy ilustrującej życie możnych, horyzonty mas upośledzonych rozszerzyły się. W erze szybkiego doskonalenia techniki produkcji dóbr materialnych masy uważają za możliwe rychłe wzbogacenie się wszystkich w równym stopniu, równanie wzwyż, a nie w dół, usuwając raz na zawsze wszelkie dolegliwości. Cierpliwość ich znoszenia zanika, są obecnie odczuwane dotkliwiej, niż onegdaj. Wzrosła nierówność rozkładu majątków i dochodów między poszczególne narody i klasy. Nierówność podziału między klasy w państwach jednych wzrosła, w innych obniżyła się. Całkowicie nigdzie nie znikła. Narasta poczucie krzywdy, tkwiącej w tej nierównomierności, tak mało wytłumaczalnej, tak niezrozumiałej, dawniej niedostrzegalnej w pełni, dziś przecenianej pod wpływem jej przesadnego obrazowania przez dziennikarzy, często ani zdolnych do uchwycenia prawdy, ani po temu skłonnych. Narastające nasilenie antagonizmów narodowych i klasowych wyładowywało się w wieku zeszłym w formach bardziej legalnych, w bieżącym mniej praworządnie, mniej pokojowo.

Wiele moralizujących historiozofów twierdziło, że ludzie powinni postępować coraz rozsądniej. Nieraz życzenia poczciwe sublimowali do rangi prawdy. Wywodzili w swych księgach dziejów ludzkich, że ludzie kierują się w swym postępowaniu coraz bardziej logicznymi, z rozumu wydedukowanymi argumentami i przykazaniami. Ich teoria sprawdza się w sferze techniki wytwarzania dóbr materialnych. Tej prawidłowości nie podlega rozwój sztuki rządzenia. W tym zasięgu rola irracjonalnego woluntaryzmu nie kurczy się. Mistycyzm narodów wybranych, wybranych klas odgrywa rolę argumentu i przykazania. Zdobywanie, wykonywanie, zachowanie władzy jest od niepamiętnych czasów uwarunkowane bardziej właściwościami charakteru, niż intelektu. Niejednokrotnie przewaga intuicji, zakorzenionej w podświadomości, a nie intelektu rozstrzyga w procesie odnoszenia zwycięstw politycznych. Moralizujący historiozofowie wywodzili, że jedynie zgodne z rozumem jest realizowanie w ustrojach politycznych w coraz wyższym stopniu przykazań wolności i równości, że racjonalizowanie się postępowania ludzkiego jest identyczne z narastaniem liberalizmu i demokracji. Porównanie pod tym względem rozwoju wydarzeń w zeszłym i bieżącym stuleciu świadczy nie o jednokierunkowości, jeno o cykliczności rozwoju.

Zamiary pomnażania osiągnięć zostały ziszczone z nadwyżką w sferze materii, poniżej tęsknych oczekiwań w nadrzędnej sferze ducha. W jej zasięgu kołowrót wzlotów i upadków staje się rychło

nawrotem do punktu wyjścia. Zastojowość, a nie postęp znamionuje rozwój wydarzeń. W dobie obecnej, nigdy przedtem w tym stopniu niezrealizowanego zbliżenia się telekomunikacyjnego ludzkości, jesteśmy świadkami znacznego ujednostajnienia techniki wytwarzania dóbr materialnych, dalszego trwania rozbieżności politycznych i obyczajowych. Wszystkie narody posiadają mniej więcej równą zdolność naśladowania i recypowania techniki materialnej. Przyswajanie cudzych ustrojów politycznych i obyczajów jest mniej powszechne. Rozbieżności w tym względzie większe i trwalsze. Sztuka rządzenia, organizowania zespołów, rozkazywania, o wiele mniej ściśle określona niż technika materialna, nie ujednostajnia się. W jej zasięgu łatwiej są recypowane procedery prymitywne, niż udoskonalone. Rozwój tej techniki jest często w układzie czasowym i przestrzennym wprost odwrotny do techniki materialnej.

Rozwój wydarzeń w bieżącym stuleciu wywołał reakcje psychiczne na ogół potęgujące osiągnięcia materialne, a osłabiające duchowe. Proces ten wystąpił nierównomiernie w różnych połaciach globu ziemskiego. Zachód i Wschód toczyły wojny. Na Zachodzie tok wypadków w wielu, nie we wszystkich, krajach wojujących (e. g. w państwach anglosaskich, w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, w Anglii) nie skomplikował się wyrastaniem rewolucji i znaczniejszych przewrotów ustrojowych z wojen międzynarodowych, wyciskającym dogłębne piętno na losach Wschodu. Szczególny był rozwój wydarzeń w Niemczech. Z przegranej wojny wyrósł najpierw totalizm w wydaniu hitlerowskim, a z drugiej przegranej wojny podział Niemiec. W obu częściach Niemiec przewrót z natchnienia zwycięzców. W Niemczech zachodnich nawrót do ustroju sprzed r. 1914.

Wzrosły dysproporcje między Zachodem i Wschodem. Na Zachodzie zwyżkowały silnie osiągnięcia materialne, duchowe osłabły mniej. Na Wschodzie postępy techniki materialnej nie wzmogły procesu bogacenia się w tym stopniu, co na Zachodzie, a cofanie się sprawności administracji państwowej przybrało większe rozmiary. Prawdopodobnie w tych krajach także i w najbliższej przyszłości udoskonalenie i ujednostajnienie techniki wytwarzania dóbr materialnych będzie uwydatniało się silniej, niż sztuki rządzenia.

Plato — boski Plato, mawiali wielbiciele — nieprześcigniony twórca filozofii politycznej, nazywał sztukę rządzenia sztuką królewską, ażeby uwydatnić, że jest sztuką naczelną, warunkującą rozwój obyczajów, a także innych sztuk, wykonywanych w ramach organizacji państwowych i z jej rozwojem spojonych. Uważał okre-

ślenie, opanowanie, doskonalenie, nauczanie sztuki rządzenia za zadanie trudniejsze od innych. Nisko cenił zdolność ludzką do posługiwania się jej wskazaniami. Władcy ulegają pokusie nadużywania władzy. Obywatele w walce z nimi schodzą z drogi praworządności. Władcy nie umieją wychowywać swych podopiecznych. Rozwój wydarzeń wiedzie do upadku, gdyż wynikiem ich wahania się jest w ostatecznym rezultacie narastanie sił rozkładowych. Dowodem niesprawdzenia się horoskopu są sukcesy materialne geniuszu ludzkiego, koniecznie uwarunkowane stosowaniem, choćby minimalnej, umiejętności rządzenia, uodporniającej solidarność obywateli wobec dążności odśrodkowych, stale toczących walkę z dośrodkowymi.

Zwycięstwo pędu do współdziałania, znamionujące dotychczasowy wynik tych walk, zawdzięcza ludzkość zbawczym osiągnięciom religijnym, przeciwdziałającym ujemnym następstwom niedoskonalenia sztuki rządzenia. Spośród zespołów ludzkich Kościół Katolicki wykształcił ją w stopniu najwyższym. Powołany został do rządu dusz. Świeckie zespoły nie mogą wzorować się na sztuce rządzenia i organizowania zastosowanej w sferze religijnej z tak jedynym w dziejach powodzeniem. Kościół Katolicki w wykonaniu programu zawartego w nazwie wyrósł ponad ograniczoność terytorialną i działalność religii państwowych. Stał się narzędziem ziszczenia powszechnego braterstwa w stopniu wyższym, niż jakakolwiek inna organizcja, choć nie posługiwał się w tym celu przymusem w czasie swego powstania i nie posługuje się nim obecnie. Uniezależniwszy się od państwa stanowi czynnik, hamujący władców w ich zakusach opanowania całej działalności jednostek przez wyłączenie spod ich władzy aspiracji religijnych jednostek. Przynależność do państwa i Kościoła, do dwóch współpracujących a zarazem konkurujących ze sobą, a zatem wzajemnie ograniczających się organizacji, stanowi rękojmię zachowania wolności i godności jednostek.

Perfektybiliści paradoksalnego pokroju, uzdrawiający naturę ludzką apelem do jej niskich instyktów, zarzucający bezskuteczność chrześcijańskiej propagandzie miłości bliźniego, uznali propagandę walki klas za pewniejszy środek doskonalenia ludzkości. Usiłowali zastąpić religie nadprzyrodzone świecką religią państwową, wchłaniającą całą materialną i spirytualną działalność jednostek. Generalizowanie przymusu wydawało im się najskuteczniejszą metodą ziszczenia powszechnej wolności i równości. Ich maksymalizm zrodził maksymalną klęskę. Spuścili z tonu. Ten sam los stał się udziałem zwolenników upowszechnienia świeckiej etyki niezależ-

nej. Okazali dużo chęci zerwania zależności przykazań moralnych od nadprzyrodzonych wierzeń religijnych, mniej skutecznej zapobiegliwości w uchylaniu niebezpieczeństwa popadnięcia w zależność od państwa. Zimny racjonalizm propagandystów świeckiej etyki niezależnej, uszlachetniających ludzkość utylitarnym rachunkiem zysków i strat, wykazywaniem korzyści wymiany usług, szkodliwości sporów, wywiera wpływ na postępowanie ludzi mały w porównaniu z powodzeniem apelu religijnego do uczuć.

Religie nadprzyrodzone z katolicyzmem na czele zachowały swą naczelną rangę w zakresie psychoterapii i wychowania. Mało zaszczytu przysparza człowieczeństwu fakt, iż tak wielu ludzi odczuwa równocześnie *taedium vitae et metus moriendi*. Religie nadprzyrodzone pozostają nadal najskuteczniejszym środkiem uczenia ludzi radości życia i odwagi spojrzenia śmierci w oczy, ich uszczęśliwienia na ziemi i w zaświatach, najowocniejszą formą wzmacniania więzi zespołów, solidarności ich uczestników, pokonywującej pęd do samobójczego unicestwienia się rodzaju ludzkiego w potopie walki.

Ludzie operują narzędziami i maszynami, coraz sprawniej spełniającymi zadania, które im wyznaczyli. Nie usprawnili funkcjonowania państw. Radziby stawiać na czele jednostki najbardziej ukwalifikowane, najdoskonalej harmonizujące w sobie właściwości fizyczne, moralne i intelektualne. Wiedzą, że nadmiar właściwości jednych nie kompensuje deficytu innych. Nie potrafili określić, które są najbardziej przydatne ku należytemu spełnianiu działań mężów stanu. Grekom imponował bardziej Odysseus przemyślny, niż mocarny Achilles, Mickiewicz pod koniec życia ubolewał, że jako motto Konrada Wallenroda wypisał przykazanie Macchiavellego, zalecające mężom stanu rządzenie metodą dwojaką, stawania się w miarę wymogów racji stanu lisem, to znowu lwem. Brak odpowiedzi na pytanie, kto jest najbardziej powołanym do rządzenia, wyklucza znalezienie pewnego sposobu stawiania na czele państw najgodniejszych, zapobieżenia objęciu steru przez mało sprawnych. Czy może wprowadzenie właściwego ustroju politycznego utoruje dojście do władzy najbardziej ukwalifikowanych? Ludzie wymyślili i stosowali różne. Nie wykryli, który ustrój jest w tym względzie najodpowiedniejszy. Spór na ten temat, zapoczątkowany w starożytności trwa nadal. Stosowanie różnych ustrojów nie dostarczyło przekonywujących doświadczeń. Ani poglądy, ani argumenty nie uległy istotnym zmianom. Ludzie racjonalnie naprawiają maszyny, na chybił trafił ustroje polityczne. Ateńczycy w pogoni za maksymalną demokratyzacją swego ustroju politycznego

wpadli na pomysł obsadzania urzędów losowaniem. Zarzuciliśmy tę metodę. Ale w małym stopniu zwęziliśmy panowanie przypadku w tej tak ważkiej sferze działalności ludzkiej.

Szerzy się przekonanie, że sedno zagadnienia tkwi w obyczajach politycznych, a nie w literze postanowień ustrojowych. Wyniki obecnej pogoni za wynalezieniem skutecznej, świeckiej metody leczenia obyczajów politycznych są równie płonne jak poprzednie. Perspektywy zwężenia odwiecznych przeciwieństw między sprawiedliwością formalną i materialną, wolnością i równością, reformami ustroju politycznego, niepopartymi reformą obyczajów — są podobnie jak poprzednio równe zeru.

Ograniczenie zbrojeń układami politycznymi bez równoczesnego powstania w duszach ludzkich klimatu moralnego, sprzyjającego rozrostowi tej rośliny, pozostaje nadal akcją pozbawioną widoków na długoletnie zwycięstwo.

Różny los spuścizny myśli odziedziczonej po przodkach, odzwierciedla odmienność ewolucji osiągnięć materialnych i politycznych. Dziś nikt nie wytwarza ani narzędzi, ani dóbr konsumpcyjnych, nie buduje czegokolwiek materialnego wedle recept, stosowanych za życia Platona. One interesują tylko badaczy historycznego rozwoju techniki materialnej. Natomiast mądrość polityczna wielkich teoretyków polityki, spisujących i ogłaszających swe dzieła w starożytności i średnich wiekach, nie została pogrążona w nicość zapomnienia nowymi zdobyczami ducha ludzkiego. Nie zwiędła. Jest ciągle zawzięcie dyskutowana, potwierdzana i obalana. Dzisiejsi teoretycy polityki i czynni politycy nie wyszli ani czynem ani myślą poza krąg problemów, określonych, ustalonych przez Platona i Arystotelesa, poza dyskutowanie i ziszczanie rozwiązań przez nich projektowanych. Arystofanesa persyfaż, propagowanego przez Platona przyznania praw politycznych kobietom, wystawiony w teatrze ateńskim, nie stracił nic ze swej świeżości. Jeszcze dziś uczy i bawi publiczność, uczęszczającą na przedstawienie tej komedii.

Niezmienność polityki odzwierciedla niezmienność natury ludzkiej. Od Adama i Ewy i po dzień dzisiejszy sztuka rządzenia streszcza się w cementowaniu działalności grup celem rozsadzania tym taranem solidarności grupy konkurujących. Naczelnym przykazaniem: Łącz i dziel. Nie zdzierży zadaniu polityki wpatrzony jedynie w drogowskaz: *Divide et impera*. Trzeba także umieć ludzi skupiać pod sztandarem: *Viribus unitis*. Polityka jest niezmienna — zarówno zagraniczna, jak wewnętrzna. Francuski moralista z końca XVIII-go w., La Bruyère, rozpoczął diatrybę o wojnie, jako ko-

nicznym aspekcie natury ludzkiej, spiżowym aforyzmem: *La guerre a pour elle l'antiquité*. Ludzie od wiek wieków gotują wojnę w latach pokoju, pokój w czasie wojny. Strzegą równowagi sił. Gdy jedno państwo wyrasta ponad inne, państwa małego kalibru w obawie utracenia niepodległości wiążą się w koalicje, występujące do wojny przeciw porastającemu w pierze. Gdy jedno państwo słabnie, sąsiedzi w trosce, by nie stało się wyłącznym łupem jednego z nich, wspólnie mu kopią grób. Ze zwycięstw koalicji rodzące się wojny między zwycięzcami o podział łupów, stwarzające stan nowej równowagi także chwiejnej, nie zabezpieczają trwałego pokoju. Przeżyła ludzkość po r. 1918 fiasko dwukrotnego, przymusowego rozbrojenia Niemców pobitych przez zwycięzców, fiasko rokowań o rozbrojenie pod auspicjami Ligi Narodów, toczonych równolegle z wyścigiem zbrojeń. Przeżywa obecnie równoczesne ponowienie obu tych akcji. Wielu spodziewa się, że niebezpieczeństwo wyłonienia się z wyścigu zbrojeń nowej wojny tym razem skłoni ludzkość do zawarcia, a nawet do dotrzymania układu o ograniczenie zbrojeń.

Mężowie stanu zawsze i wszędzie cementują grupy kombinacją wolności i przymusu. Postępują w tym względzie na wzór wychowawców. Ludzkość współczesna żyje rozbita na niespełna setkę państw. Władcy każdego stosują metody liberalne i przymusowe rządzenia z wykluczeniem całkowitej anarchii i stuprocentowego despotyzmu. Nie mamy żadnego rozsądnego powodu do przypuszczenia, żeby kiedykolwiek było inaczej. Zmienność ustrojów jest wahadłowa. Po okresach ich liberalizowania następują epoki nawrotu do nakładania więzów swobodzie działania jednostek.

Polityczne wahadło ustrojowe poszczególnych państw oscyluje zarówno w czasie, jak i w przestrzeni między dążeniami realizowania wolności i równości, ograniczającymi się wzajemnie. W bieżącym stuleciu rozumiemy dobitniej niż w poprzednim klęski nieuchronnie związane z przymusowym narzucaniem skrajnego egalitaryzmu przez państwo. Liberalizm, jawność rządzenia, praworządność i pokojowość współżycia narodów i klas są, podobnie jak poprzednio, zjawiskami współzależnymi, zazębiającymi się wzajemnie. Wojny i rewolucje są pożywką narastania tajemnic państwowych i przymusowości. Gdy działa milkną, operowanie przymusowością traci w znacznej mierze rację bytu. Słabnie wigor stawiania czoła orędownikom wolności.

Stosunek rewolucjonistów do wolności jest zawsze ten sam. Rewolucjoniści, dobijający się władzy, występują wobec jej dzierżycieli, których chcą usunąć, ażeby zająć ich miejsce, z żądaniem przy-

znania im wolności wzniecania rewolucji. Po zdobyciu władzy odmawiają tej wolności chętnym do wysadzenia ich z siodła. Tępią „kontrrewolucjonistów". Każdy rząd tępi rewolucjonistów występujących przeciw niemu. Sprzyja wrogom władców, rządzących w państwach nieprzyjacielskich, zarówno obrońcom klas uciśnionych, jak niemniej wypisującym samostanowienie narodów na swym sztandarze. Obawa represji jest hamulcem tej polityki.

Polityka międzynarodowa i wewnętrzna oscyluje stale i powszechnie między stosowaniem sprawiedliwości formalnej i materialnej. Ostała się lapidarna definicja Arystotelesa: „Człowiek jest zwierzęciem politycznym". Byt fizyczny ludzi, ich rozradzanie się zakłada skupianie się w ugrupowaniach rodzinnych i innych, wyłaniających spośród siebie władców, koordynatorów współżycia w obrębie zespołów i zespołów między sobą, podejmujących decyzje na zasadzie sprawiedliwości formalnej lub materialnej. Władcy wyrokując, stanowiąc zarządzenia natury administracyjnej, postępują dwojako. Albo stosują ściśle w poszczególnych wypadkach ogólne normy ustawowe, umowne, obyczajowe, które ustanowili oni lub ich poprzednicy. Nie przekraczają opłotków, zakreślonych literą prawa: *Fiat iustitia, pereat mundus.* Albo, rezygnując z norm ogólnych, decydują w każdym poszczególnym wypadku wedle swego sumienia i rozsądku. Wtedy busolą ich postępowania prawo natury, podyktowane rozumem, wszystkim ludziom wspólne, powstałe *ex consensu generali,* rozumiejące się samo przez się (*selfevident*). Pierwszy z tych dwóch systemów rządzenia określamy mianem sprawiedliwości formalnej, praworządności w ściślejszym tego słowa znaczeniu, drugi mianem sprawiedliwości materialnej. Zwolennicy pierwszego bronią go argumentem, że wolnymi są tylko niewolnicy prawa, a nie ludzi. Drudzy nawołują do hołdowania przykazaniu: *Salus reipublicae suprema lex esto.* Dobro publiczne, publiczna użyteczność ich sztandarem. Obrońcy pierwszego systemu dowierzają rozumowi: uczciwości władców i sędziów w ograniczonej mierze. Odczuwają potrzebę ograniczenia ich swobody decydowania normami ogólnymi. Obrońcy drugiego mniej się liczą z możliwością nadużywania władzy przez jej dzierżycieli. Bardziej uczuleni na niebezpieczeństwa, tkwiące w sztywności normy, skłonni są zawierzyć uzdolnieniom intelektualnym i moralnym osób sprawujących władzę.

Organizacja gospodarki skarbowej jest probierzem sztuki rządzenia. Losy waluty, kredytu publicznego i prywatnego, od nich tak znacznie zależy rozwój bogacenia się i ubożenia społeczeństw, są jak najściślej warunkowane ustalaniem wysokości wydatków

państwowych, ustosunkowaniem przychodów do rozchodów: „Pamiętaj rozchodzie żyć z dochodem w zgodzie". Kołowrót wojny i pokoju utrudnia ziszczenie tego przykazania. Przesądza w znacznej mierze nie tylko rozwój polityki, ale także gospodarki skarbowej, procesów tak wielce wzajemnie uwarunkowanych.

Wojny, powodujące wielkie wydatki ze skarbu państwa, są finansowane przeciążeniem podatkowym — *faute de mieux*. Przeciążenie podatkowe oznacza uszczuplenie kapitalizacji, zubożenie narodu. Państwo nie cofa się przed nadmierną emisją pieniędzy, przed obciążeniem ludności tym, gospodarczo i moralnie szczególnie szkodliwym, skrytobójczym podatkiem, wywołującym spadek siły kupna pieniądza w stosunku do towarów i pieniędzy zagranicznych, drożenie jednych i drugich. Ostatecznym kresem tego procesu jest repudiacja pieniądza, zubożające przejście z powrotem do gospodarki naturalnej, załamanie się kredytu, bo spłata wierzytelności w zdewaluowanym pieniądzu gasi zaufanie, wstrzymuje od ponownego podejmowania ryzyka utraty przedmiotu pożyczki, nieodłącznego od jej udzielania. W państwie rzymskim w początkach ery chrześcijańskiej gospodarka pieniężna osiągnęła wysoki stopień doskonałości. Ale na skutek wydatków wojennych pieniądz znikł z obiegu. Upowszechniła się gospodarka naturalna i ubóstwo. Państwo rzymskie stało się łupem tych, których Rzymianie nazywali barbarzyńcami. Dalszy rozwój wydarzeń był cykliczny. Nawrócono do gospodarki pieniężnej, która w ciągu zeszłego, pokojowego wieku doszła do nigdy przedtem nie osiągniętej doskonałości i powszechności. W obecnym, bardziej wojowniczym stuleciu, w niektórych państwach doszło do przeciążenia podatkowego, załamania się waluty i kredytu, nawrotu częściowego do gospodarki naturalnej w rozmiarach mniejszych, niż zaznane przez ludność państwa rzymskiego. Zasobność skarbów państwowych na ogół narasta jednokierunkowo, zwyżkowo dzięki wzbogaceniu się ludzkości. Ten proces kusi do nadmiernego rozdymania wydatków państwowych. W tym wieku rządy niektórych państw uległy tej pokusie w stopniu tak znacznym, iż doszło do wydania zarządzeń ograniczających wolność obywateli.

Najnowsze wydarzenia potwierdziły wywód Platona o stałej cyklicznej ewolucji liczebności koła osób rządzących. Nie przynależni do tego szczupłego koła domagają się dopuszczenia, zapewniającego im udział w rządzeniu. Ze względów technicznych nie można wszystkich obdzielić równym udziałem we władaniu państwem. Organizmy żywe: roślinne, zwierzęce, ludzkie funkcjonują na zasadzie hierarchii, a nie równorzędności komórek. Hierar-

chicznie są zorganizowane państwa i wszystkie inne zespoły ludzkie. Wszyscy nie mogą być ministrami, generałami, posłami do ciał ustawodawczych nawet w ustrojach demokratycznych, tajnego, równego, powszechnego głosowania. I w tych ustrojach znaczna jest liczba osób tylko w małym stopniu bezpośrednio uczestniczących w rządzeniu państwem, czujących się pokrzywdzonymi, skłonnych do opozycji, do wystawienia mniej lub więcej stanowczo — umiarkowanych lub skrajnych — żądań reformy. Zmiany liczebności koła rządzących są nieuchronne także dlatego, że zawsze z biegiem czasu nastaje moment znalezienia się władzy w ręku niezdolnych do jej zachowania. Synowie jedynowładców, dziedziczących władzę po ojcach bywają od nich więcej lub mniej sprawni. To samo *mutatis mutandis* zachodzi w ustrojach arystokratycznych lub demokratycznych. Trudnościom stąd wynikającym zmiana osób nie zawsze może sprostać.

Ewolucja przebiega na ogół w trzech etapach, powtarzających się w tej samej kolejności. Jedynowładztwo przekształca się w rząd grona osób, rekrutującego się na zasadzie urodzenia lub majątku, często na zasadzie kombinacji obu tych znamion. Następcami jedynowładców stają się arystokraci, plutokraci, *nati et possesionati*. Z czasem masy uzyskują prawo wyboru posłów do ciał ustawodawczych. Wystawiają żądanie uzupełnienia równości politycznej tego typu zrównaniem majątków i dochodów. Rodzą się stąd wstrząsy, godzące w demokrację polityczną. Udział w rządzie tak wielkiego koła osób sam przez się utrudnia trwałość tego reżimu. Nadmiar demokracji snadnie kończy się anarchią, tak wielkim zagrożeniem bezpieczeństwa życia, wolności, mienia, iż powrót do jedynowładztwa staje się tęsknotą ogółu. W zeszłym stuleciu parcelacja władzy upowszechniała się, w bieżącym z procesów demokratyzacji wyrastają kulty jednostek. Łatwiej rządzić zmianami terminologii niż istoty rzeczy. Czyż niejaki Tukidides nie pisał, że w epoce walk klasowych zmienia się znaczenie wyrazów? Salomon,czytając to zdanie w ciągu swych spacerów po polach elizejskich, mruczy pod nosem: *Nil novi sub sole.*

Miano wielkiej polityki nadano polityce międzynarodowej, na szalach której waży się kołowrót wojen i pokojów. W jej zasięgu zarysował się wyraźnie upadek współczesnej sztuki rządzenia w porównaniu z zeszłowieczną. Zawtórował mu podobny zwrot na odcinkach małej polityki. Nagłe i znaczne zmiany w sztuce organizowania współżycia międzynarodowego wycisnęły piętno na rozwoju zjawisk estetycznych i obyczajowych. Zmienił się styl dyplomatyczny, technika rokowań międzynarodowych, prawo międzynarodowe,

współżycie międzynarodowe. Don Kiszoci, utopiści doszli do głosu, przedtem wyłączeni poza nawias sił realnych. Rewolucyjna amerykanizacja prawa narodów dała się we znaki ludzkości. Wzrosła ilość państw, obniżyła się ich sprawność. Sztuka mówienia i pisania niejednego ze współczesnych mężów stanu smutne nasuwa refleksje. Dyplomaci w w XIX przemawiali rzeczowo, względnie szczerze. Mniejsza była dawka zakłamania, propagandy w ich wypowiedziach. Byli bardziej pokojowi w czynach niż w słowie.

Odwróciła się karta w tym stuleciu. Słownictwo ocieka pacyfizmem, czyny wojną. Młody Bismarck gorzko drwił z działalności posłów do parlamentu wszechniemieckiego, obradującego przed stukilku laty we Frankfurcie nad Menem nad pokojowym zjednoczeniem Niemiec. On także chciał zjednoczyć Niemcy, ale był przekonany, że inna droga wiedzie do celu. Mianowany ambasadorem Prus w Petersburgu, zyskał laury paraliżowaniem planów Wielopolskiego pogodzenia Polski z Rosją i poparciem Rosji. W r. 1862 na stanowisku premiera i ministra spraw zagranicznych Prus rzucił w świat gromką zapowiedź wojennego zjednoczenia Niemiec: „Dzieje ludzkie są pisane krwią i żelazem.“ Dokonał dzieła. Pokój, który zawarł w tymże samym Frankfurcie nad Menem przetrwał lat 43, wersalski w r. 1918, rejestrujący klęskę Niemiec, lat 21, choć na straży jego postanowień stanęła Liga Narodów, związek kilkudziesięciu państw. Sprawdziła się teza wyższości paktów bilateralnych, niemocy bezpieczeństwa zbiorowego.

Częścią amerykańskiej techniki ustawodawczej jest poprzedzanie ważniejszych ustaw uroczystymi deklaracjami zasad, pozbawionymi sankcji w stosunku do postępujących sprzecznie z zamierzeniami autorów tych proklamacji. Są bardziej pokrewne wyznaniom wiary niż konkretnym normom ustawodawczym. Niepewność ich charakteru osłabia porządek prawny. Wilson, prezydent Stanów Zjednoczonych, przywiózł do Paryża tę technikę ustawodawczą, niezasługującą na naśladownictwo. Patronował tworzeniu Ligi Narodów w r. 1918, jej złączeniu z zawieraniem pokoju między aliantami, a Niemcami. Statut Ligi Narodów stanowi część pierwszą traktatu wersalskiego. Pierwszym ustępem tej części jest manifest, wyrażający program działania uczestników Ligi, ich przykazania przewodnie. Został uchwalony jednomyślnie. Gładko poszło z uchwaleniem. Z wykonaniem chropawo. „Wysokie Układające się Strony zobowiązują się dla zapewnienia pokoju i bezpieczeństwa skrupulatnie szanować wszelkie zobowiązania traktatowe we wzajemnych stosunkach między zorganizowanymi narodami“, a zatem nie tylko zobowiązania wobec państw uczestniczących w Lidze, ale także

wobec państw nieuczestniczących. Po uchwaleniu tej deklaracji nastał okres „paktomanii". Składnik „mania" udatnego nowotworu językowego trafnie charakteryzuje racjonalnie słabo podbudowany kompleks jednostronnego zaślepienia uczestników akcji. Paktomania — jeszcze jedna ilustracja, tak pospolitego obecnie, wykwitania byle jakości z rekordów ilościowych. W w. XX narastało współzależnie zawieranie i łamanie międzynarodowych pisemnych umów politycznych. Jedno i drugie zjawisko wystąpiło w rozmiarach, przewyższających zeszłowieczne wyczyny. Opada wiara w lojalność partnerów, w ich chęć dotrzymania obietnic. Brak zaufania zwyżkuje w bieżącym stuleciu. Podobnie, jak poprzednio, najsłowniejszymi okazały się państwa, zaciągające mało pisemnych zobowiązań.

Powtóre, do upadku sztuki rządzenia i moralności politycznej przyczyniło się proklamowanie „jawności stosunków międzynarodowych," także zawarte w manifeście programowym Paktu Ligi Narodów, wyliczającym środki „zapewnienia pokoju i bezpieczeństwa." W ich spisie figuruje postanowienie: „Wysokie Układające się Strony zobowiązują się utrzymywać jawność stosunków międzynarodowych." Art. 18 statutu Ligi orzeka nieważność umów, niezarejestrowanych w statucie Ligi. Ta sankcja nie odstraszyła „Wasokich Układających się Stron" od zawierania tajnych umów, zazwyczaj pod płaszczykiem umów tzw. technicznych, jako to konwencji wojskowych, oczywiście nierejestrowanych, choć zawierały sedno rzeczy. Przedtem zawieranie tajnych umów nie było zakazane prawem narodów, a zatem było dozwolone. Odtąd stało się karalnym bezprawiem *per se*, niezależnie od treści umów.

Zachodzi pytanie, czy także rokowania winny być jawne? Statut Ligi Narodów nie wypowiada się bliżej w tym względzie. Niewątpliwie intencją założycieli było upowszechnienie metody jawnych rokowań. Sam fakt zaistnienia Ligi i jej działań szedł po linii tych zamierzeń. Liga przejęła znaczną część pertraktacji międzynarodowych, która *eo ipso* stała się jawna, by rozgrywała się na arenie publicznych obrad organów Ligi. Rozrost jawności okazał się, jak było do przewidzenia, orężem obosiecznym. Jawność rokowań umożliwia ich publiczną kontrolę i ocenę. Ogranicza samowolę władz. Jedno i drugie, o ile nie jest przesadnie stosowane, usprawnia rokowania. Zawiera także elementy, utrudniające rokowania. Celem rokowań jest osiągnięcie porozumienia dobrowolnego, nie wymuszonego orężem kompromisu, któremu torują drogę wzajemne ustępstwa rokujących. Łatwiej na nie się zdobyć, gdy rokowania są tajne. Jawne ustępstwa narażają na zarzut oportunizmu. Stają się snadnie ujmą dla prestiżu, dla autorytetu tych, którzy na

nie się decydują. Istnieje duże prawdopodobieństwo nadmiaru jawności w stosunkach międzynarodowych.

Rozrosły się rokowania ustne kosztem pisemnych. Ministrowie spraw zagranicznych, komiwojażerowie pokoju ciągle podróżują z jednej konferencji międzynarodowej na drugą. Ich biura zioną pustką. Podróżują w coraz liczniejszej asyście sekretarzy, sekretarek. Towarzyszą im chmary daktylogirlsów i dziennikarzy obojga płci. Fotoreporterzy światłem lamp magnezjowych oślepiają obradujących. Przemówienia rozpowszechniane telewizyjnie i radiowo są kierowane do coraz liczniejszych audytoriów, ustawiane są na poziomie licznych słuchaczy i czytelników, pośledniejszych intelektualnie.

Wytyczna jawności dyplomacji nie jest jedynym objawem amerykanizacji prawa narodów. W Wersalu w r. 1918 Wilson odgrywał rolę herolda tej akcji. W dziesięć lat później zjechał do Paryża amerykański sekretarz stanu, Kellogg. „Stawiał wojnę poza nawias prawa." Amerykanie stosują w swych przedsiębiorstwach gospodarczych technikę i organizację najwyższej klasy. W tym względzie żaden naród nie przewyższył Amerykanów. Ich naiwne, nieudolne postępowanie w sferze wielkiej polityki potwierdza tezę o dysproporcji rozwoju techniki materialnej i sztuki rządzenia, zwłaszcza w zestawieniu z faktem istnienia państw, w obrębie których stosowana jest technika materialna, niedorównująca amerykańskiej, które jednak w sferze wielkiej polityki rządzą się sprawniej, niż Amerykanie. Ci wrogowie rewolucjonizmu nie widzą rewolucyjności swej polityki międzynarodowej. Nie dostrzegają ryzyka, nagłego, radykalnego zrywania z odwieczną tradycją, normującą współżycie państw ze sobą. Zachciało się Amerykanom reformować przeświadczenia prawne i obyczajowe spisywaniem umów, niepodpartym reformowaniem dusz i charakterów.

Pompatyczne manifesty poprzedzają Pakty Ligi Narodów i Kellogga. W r. 1928 uczestnicy Paktu Kelloga zwiastują: „Nadeszła pora, ażeby szczerze wyrzec się wojny. Wysokie Układające się Strony uroczyście oświadczają, że załatwianie wszelkich sporów nie będzie nigdy szukane innymi, jak pokojowymi środkami." Rozcieńczyli wino wodą. Sam Kellogg komentował: „Każdy naród zachowuje nadal prawo obrony swego terytorium. On sam tylko właściwym jest do orzekania, czy okoliczności wymagają ucieczki do wojny legalnej". Uznanie istnienia wojny legalnej, nie obowiązywanie zasady *nemo iudex in causa sua* wchodzi w grę w wypadkach stosowania nie tylko prawa samoobrony, ale także prawa obrony Paktu. Stąd narodziły się dwuznaczne, pozorne umowy o nieagre-

się, upoważniające kontrahentów, gdy samowolnie, we własnym zakresie działania stwierdzą, że jego partnerzy popełnili agresję w stosunku do państw trzecich, do uznania natychmiastowego umowy za wygasłą, za nieobowiązującą. Wyrzeczenie się wojny w takim ujęciu staje się parawanem, maskującym jej wszczynanie. Prawnicy Ligi Narodów zauważyli istnienie sprzeczności w tej sprawie między Paktem Ligi a Paktem Kellogga. Wybrano komisję dla dostosowania Paktu Ligi do Paktu Kellogga. Przerwano jej obrady. Zwyciężyło przekonanie, że poprawność prawnicza redagowania umów w małym stopniu umacnia pokojowość.

Rozwój wypadków stawał się tragifarsą. Państwa wykonywały wyrzeczenie się wojny ich toczeniem bez wypowiadania wojny, ogłaszaniem, że podejmują nie wojny, jeno wyprawy policyjne. Zawieranie paktów nieagresji stawało się przygrywką do agresji. Cynicy mawiali o wojnie rosyjsko-japońskiej na pograniczu mandżursko-mongolskim w latach 1938/39, wywołanej agresją japońską, że zrealizowała ideał postawienia wojny poza nawias prawa. Toczyła się bez wypowiedzenia, bez odwołania posłów, bez zerwania stosunków dyplomatycznych. Prawnie zaistniała 16-go września 1939 r. w chwili podpisania zawieszenia broni.

Agresywne poczynania Japonii w Mandżurii rozpoczęły się w r. 1931. Dały powód do proklamowania przez Stimsona, następcę Kellogga, „doktryny Stimsona", jeszcze jednego amerykańskiego przyczynku do stwarzania w prawie narodów mało sprecyzowanego, wątpliwego stanu prawnego, sytuacji zakłócającej pokojowy rozwój wypadków wbrew zamierzeniom jej twórcy. Stimson wyciągnął wniosek ze stawiania wojny poza nawias prawa. Dawniej państwa w obliczu dokonania przez inne państwa podboju całkowitego lub częściowego ziem państw trzecich, albo występowały zbrojnie przeciw sprawcom podboju, albo godziły się z faktami dokonanymi, uznając podbój za stworzenie nowego stanu prawnego. Stimson zajął stanowisko trzecie: nie podejmowania wojny, nie uznawania podboju za stan prawny. Tego rodzaju polityka wprowadza stały stan zadrażnienia stosunków międzynarodowych, prawne uzasadnienie wszczęcia wojny w imię unicestwienia nielegalnego podboju, miecz Damoklesa bezterminowo zagrażający pokojowi, boć przecie zasiedzenie jest instytucją nieznaną prawu narodów.

Potępianie agresji przez L. N. i O. N. Z. (Organizacje Narodów Zjednoczonych) bez zdefiniowania agresji świadczy o niezadawalającym rozwoju prawa narodów, tak samo jak utrzymywanie w mocy uchwał O. N. Z., uznającej Chiny za agresora po zawarciu rozejmu

w Korei. O. N. Z. wysłała na Koreę siły zbrojne. Nie potrafiła w ciągu trzechletniej wojny odnieść zwycięstwa. Stany Zjednoczone dostarczyły największego kontyngentu wojaków. Amerykański generał dowodził i podpisał zawieszenie broni. Utarło się w Stanach Zjednoczonych nazywanie Eisenhowera pierwszym pobitym prezydentem Stanów Zjednoczonych. O. N. Z. podpisała zawieszenie broni na zasadzie uznania *status quo ante*. Nie walczy, ale boczy się.

W zeszłym wieku wojny kończyły się zawarciem pokoju, określającym faktyczne i prawne granice państw. Obecnie państwa zadawalają się zawieszeniem broni, podpisaniem pokoju faktycznego. Nie są w stanie zawrzeć prawnego pokoju, wobec czego granice państw, a nawet istnienie państw znajduje się, prawnie rzecz biorąc, pod znakiem zapytania. Tymczasowość prawna granic doprowadza do anomalii: państwa sąsiadujące ze sobą nie utrzymują stosunków dyplomatycznych przez długie lata. Istnieją dwa państwa niemieckie i dwie Koree. Każde z tych czterech państw jest uznane *de facto* i *de iure* przez jedną grupę państw, przez drugą grupę tylko *de facto*. Żadne nie jest uznane *de iure* przez wszystkie państwa. Dwa państwa niemieckie i dwa koreańskie nie utrzymują między sobą stosunków dyplomatycznych. Nie należą do O. N. Z. Granica Nysa-Odra w 12 lat po podpisaniu układów Jałtańskich i Poczdamskich jest ciągle jeszcze w oczach jednych państw granicą faktyczną i prawną, w rozumieniu drugich tylko faktyczną.

Dzieło umacniania pokojowości, podjęte przez L. N., kontynuowane przez O. N. Z., szwankuje zasadniczo. Wojny międzynarodowe i domowe zazębiają się wzajemnie. Jedne wywołują drugie. Pokój na świecie zapanuje dopiero po wyplenieniu jednych i drugich. Państwa, złączone węzłem O. N. Z. usiłują zapobiec wojnom międzynarodowym za pośrednictwem tej instytucji. Zwalczanie wojen domowych zarezerwowały sobie. Nie przekazały tego zadania O. N. Z. Ono nie stanowi części działalności tej instytucji. Ten stan rzeczy osłabia akcję pokojową O. N. Z. Państwa należące do O. N. Z., zwalczają wojny domowe wewnątrz swych granic, ale są podejrzewane przez innych uczestników O. N. Z. o fomentowanie wojen narodowych i klasowych na obszarach państw innych, należących i nienależących do O. N. Z. Państwa, uczestniczące w O. N. Z., stosują podwójną miarę: jedne zagraniczne wojny domowe faworyzują, drugim się przeciwstawiają. Ziszczając swą rację stanu, narażają solidarność członków O. N. Z. na poważne wstrząsy.

Radykalizm reformowania od dawien dawna ustalonych i przestrzeganych przepisów prawa narodów przejawił się postawieniem poza nawias prawa nie tylko wojny, ale także neutralności, wbrew

poprzednio powszechnie uznawanej zasadzie, że państwa mają prawo zachowania neutralności stałej, albo dorazowej, ogłaszanej we własnym zakresie działania np. w wypadkach wybuchu wojny między innymi państwami. Twórcy statutu ONZ znieśli neutralność w mniemaniu, że ta instytucja może stać się utrudnieniem zabezpieczenia pokoju przez ONZ. Szwajcaria, państwo od kilku wieków stale neutralne, uchyliła się od uczestnictwa w ONZ na znak protestu przeciw tej polityce.

Przeciwieństwa, zakłócające współżycie międzynarodowe pogłębiły się po 1940 r. Niepodobna stanowczo orzec, jak działalność L. N. i O. N. Z. wpłynęła na rozwój tego zjawiska. Oba te związki państw usiłowały łagodzić przeciwieństwa. Bynajmniej nie jest pewne czy w rezultacie ich działalność, jako to faworyzowanie jawności dyplomacji, składanie ślubowań pacyfistycznych, papierowe potępianie agresorów, ich zwalczanie bezowocną wojną, pogłębiła czy załagodziła przeciwieństwa? Pewne jest tylko to, że antagonizmy państw w wieku zeszłym, w którym nie istniały podobne związki państw, wywołały starcia orężne małego kalibru w porównaniu ze współczesnymi. Podobnie jak dziś, tak i w w. z. racja stanu łączyła i dzieliła państwa. W wieku zeszłym, bardziej racjonalistycznym, przyprawa ideologiczna racji stanu nie ważyła znacząco na przebiegu wydarzeń. W tym stuleciu dawka ideologiczna pęcznieje. Zarzucanie sobie wzajemnie rządzenia się systemem niemoralnym, wypływający stąd wzrost skłonności rządów do wtrącania się w politykę innych rządów, kłóci się z wysiłkami umacniania pokojowości współżycia międzynarodowego.

W tym stuleciu osłabła jedność migracyjna, walutowa, kredytowa, hadlowa. Wiek obecny stał się odwrotem od powszechności, od świeckiego katolicyzmu zeszłowiecznego, do izolacjonizmu, do odgradzania się wzajemnego, do samowystarczalności. Stany Zjednoczone zaraz po ukończeniu pierwszej wojny światowej bieżącego stulecia obniżyły wydatnie przypływ imigrantów wyznaczeniem maksymalnej ilości osób, dopuszczanych z poszczególnych państw do osiedlenia się w Stanach Zjednoczonych, co ugodziło dotkliwie w dobrobyt naszego narodu i innych narodów europejskich (e. g. Włochów), uzależniony w wysokim stopniu od odpływu zarobkowego ludności do Stanów Zjednoczonych. Polityka innych państw także nie sprzyjała międzynarodowemu pomnożeniu i wyrównaniu się procesów gospodarczych. Wzrósł zasięg międzynarodowych, nielegalnych, tajnych obrotów gospodarczych, w statystykach nieuwidocznionych, na skutek wprowadzenia przez niektóre państwa monopolu handlu zagranicznego, kontyngentowania importu i eksportu

towarów i daleko posuniętej reglamentacji dewizowej. Oba zarządzenia umniejszyły międzynarodowe transakcje gospodarcze.

Porównywalność pomniejszona cyfr statystycznych odzwierciedla obecne rozluźnienie społeczności międzynarodowej. Pouczające jest porównywanie cyfr wiarygodnych. Błądzą, a jest takich wielu, którzy porównują obliczenia, ścisłe w granicach drobnych odchyleń *in plus* i *in minus* od całkowitej dokładności, z cyframi o rozległych granicach błędów, obejmującymi te same zjawiska. W zeszłym wieku rozpiętość między krajami operującymi cyframi, bardziej i mniej wiarygodnymi, była mniejsza niż obecnie, a zatem porównywalność cyfr większa. Skutkiem wojny i jej następstw w wielu krajach obniżyła się sprawność aparatu administracyjnego. Wraz ze zwiększonym upolitycznieniem życia i, wynikającym stąd, wzrostem potrzeby zabarwiania rzeczywistości, wzmogło się fałszowanie cyfr statystycznych w służbie propagandy politycznej z nakazu zwierzchników, działających tajnie, niekontrolowanych. Zestawienia statystyczne stały się mniej wiarygodne z powodów bardziej obiektywnych. W krajach, o których mowa, doszło do znacznej dezorganizacji systemu pieniężnego, obniżającego wartość poznawczą licznych cyfr, wyrażanych w jednostkach pieniężnych. Te cyfry odtwarzają w przybliżeniu rzeczywistość, gdy jednostki pieniężne, na które opiewają, są wartością mniej więcej stałą i jednoznaczną. Wiodą na manowce, gdy siła kupna jednostek pieniężnych ulega w czasie i przestrzeni znacznym i szybkim zmianom. Pomiary długości są istotnie porównywalne i pouczające tylko w wypadkach mierzenia metrem tej samej długości. To samo dotyczy wszelkich mierzeń, także dokonywanych jednostkami pieniężnymi. Gdy w tym samym czasie wartość dolara w stosunku do złotych waha się w granicach od 24 do 180 zł za jednego dolara w różnych, poszczególnych transakcjach, porównywanie przeciętnego dochodu, przypadającego na każdego mieszkańca Stanów Zjednoczonych, obliczonego w dolarach, przedstawiających mniej więcej stałą i określoną siłę kupna, z dochodem Polaka wyliczonym w złotych, nie ma sensu. Wzrost przestępczości niejednokrotnie umniejsza wiarygodność i porównywalność cyfr statystycznych. W krajach znacznego przemytu i wymytu towarów cyfry urzędowe handlu zagranicznego, obrazujące ilość wywiezionych i przywiezionych towarów przedstawiają małą wartość.

Obecnie stosunki polityczne, demograficzne, finansowe, gospodarcze, istniejące w krajach obciążonych w wysokim stopniu następstwami przewrotów wojennych są mniej znane niż istniejące

w tych krajach w wieku zeszłym, i współcześnie na innych obszarach kuli ziemskiej.

Wzrost radykalizmu, przeoczanie korzyści wynikających z szukania drogi pośredniej między skrajnościami, wpłynęły ujemnie na rozwój sztuki rządzenia zarówno w stosunkach międzynarodowych jak niemniej w administracji wewnętrznej. Wspominałem o przesadnym stosowaniu metod jawnego rządzenia.

Równocześnie państwa, silniej nawiedzone klęskami wojennymi, popadły w przeciwną ostateczność w swym wewnętrznym zasięgu działania, w nadmiarze narastania tajemnic państwowych. Istnieją państwa, które w zeszłym wieku ujawniały budżety, wysokość zapasów kasowych skarbu i zadłużenia państwa, bilanse banków emisyjnych, wysokość zapasu złota i dewiz oraz emisji pieniądza. Przestały ogłaszać te, tak podstawowe cyfry. Rządy różnych państw podejmują imprezy, o których z góry można z całą pewnością orzec, że skończą się kleską. Władze rosyjskie w r. 1914 na kilka miesięcy przed wybuchem wojny, w dziesięć lat później władze Stanów Zjednoczonych, przystąpiły do umoralniania społeczeństwa radykalną prohibicją alkoholu, zakazem wytwarzania, przywożenia, sprzedaży wszelkich napojów alkoholowych o zawartości alkoholu powyżej kilku procent. Umoralnianie przymusowe w obu państwach od razu zdemoralizowało społeczeństwo. Stworzyło nowe kategorie przestępstw, narastanie ilości przestępców, obciążenie aparatu policyjnego i sądowego. Dawanie i branie łapówek stało się częstsze. Upowszechniło się podziemne pędzenie, sprzedaż i przemyt gorzałki oraz innych napojów alkoholowych. Niezaspokojony popyt na alkohol wyładował się nielegalnym nabywaniem surogatów (heroiny, morfiny), pokrewnych w swym działaniu napojom alkoholowym, o wiele szkodliwiej wpływającym na stan zdrowia. Ustawy prohibicyjne po kilku latach obowiązywania zostały zniesione w obu państwach. W Stanach Zjednoczonych autorytet Kościoła Katolickiego wzrósł. Kler katolicki oświadczył się przeciw wprowadzeniu prohibicji. Bronił zapatrywania, że alkoholizm należy zwalczać odwoływaniem się do uczuć religijnych, budzeniem sumienia, propagandą ludzi dobrej woli uświadamiającą o jego ujemnych skutkach. Przestrzegał przed stosowaniem przymusu. Duchowieństwo protestanckie gorliwie zalecało uchwalenie prohibicji. Fatalne moralne skutki jej wprowadzenia w życie umniejszyły zaufanie do trafności sądu jej zwolenników.

Załamała się polityka bezwarunkowej prohibicji alkoholu. Chwieje się radykalizm uprzemysławiania. Podobnie jak radykalizm prohibicji, także i ten drugi radykalizm stał się krzewicielem

demoralizacji. Rząd skierował skromne, rozporządzalne kapitały w łożysko uprzemysłowienia. Pozbawił dopływu kapitału budownictwo mieszkaniowe. Nie przybywało nowych domów, a stare, nieremontowane chyliły się ku ruinie. Równocześnie nagłe i znaczne przerzucenie ludności z wsi do miast celem zapewnienia siły roboczej nowym przedsiębiorstwom przemysłowym powiększyło ludność miast. Rząd przystąpił do zagęszczania mieszkań. Powstał potężny rozsadnik brudu fizycznego i moralnego. Defenzywne i ofenzywne spory o mieszkania powodują nieprzebieranie w środkach dojścia do celu w wyższym stopniu niż spory, wynikające z innych motywów. W tych wypadkach przekupstwo urzędników szerzy się szczególnie łatwo. Nielegalne kupowanie mieszkań kwitnie w najlepsze mimo coraz surowszych represji karnych. Lekarze, czynni w szpitalach i klinikach psychiatrycznych, skarżą się na przypływ pacjentów, popadających w choroby umysłowe, wywołane osławionymi sporami o wspólne kuchnie i klozety, już nie o łazienki, bo te dawno zostały zamienione na sypialnie.

Zawody i rozczarowania, zrodzone z widocznego upadku sztuki rządzenia, stały się pożywką przejścia od maksymalizmu technokratów i scientystów XVIII-go i zeszłego wieku do sceptycznych i pragmatycznych, wyraźnie minimalistycznych nastrojów bieżącej doby. Scientyści wyznawali maksymalistyczną, skrajnie racjonalistyczną teorię poznania. Przypisywali rozumowi ludzkiemu zdolność wykrycia całkowitej, ścisłej, z góry zdeterminowanej prawidłowości zjawisk przyrodniczych, a nawet psychicznych i społecznych, pojmowanej przyczynowo. Dziś mamy więcej zrozumienia dla celowego tłumaczenia rzeczywistości. Scientyści głosili monizm, wywodzący z materii życie we wszelkich przejawach, z duszą włącznie. Zastępowali religie nadprzyrodzone „naukową", pozytywną religią humanizmu. Odwrócił się kołowrót myśli i działań ludzkich. Odżywa doktryna Pascala, że losem człowieka głód prawdy i świadomość jej nieosiągalności. Idzie do celu, uciekającego w dal w miarę zbliżania się ku niemu. Jesteśmy sceptycznie nastawieni do wszechmocy nauki. Nie wierzymy w stuprocentową ścisłość jej praw i prawd. Konieczne, bezbłędne, chronologiczne następstwo przyczyn i skutków, zastąpiliśmy współzależnością zjawisk, absolutną przyczynowość statystycznym prawdopodobieństwem. Prawa naukowe uważamy za tymczasowe hipotezy, zastępowane nowymi, tłumaczącymi szerszy krąg zjawisk. Założenie naszych rozumowań pojmujemy pragmatycznie, jako niezbędne warunki podejmowania i rozwijania działań praktycznych. Nie wystarcza nam monizm materialistyczny. Bardziej nam przema-

wia do przekonania dychotomia materii i pierwiastka duchowego.

Prawdopodobnie pogłębiająca się w tym stuleciu przepaść między materialnymi triumfami geniuszu ludzkiego, a osiągnięciami duchowymi, zwłaszcza politycznymi i moralnymi, będzie narastać w najbliższej przyszłości. Nie spodziewam się, przepowiadanego przez technokratów, poszerzenia sukcesów materialnych na sferę ducha. Większe jest prawdopodobieństwo, że upadek sztuki rządzenia doprowadzi do konfliktów, potężniejszych niż poprzednie, zdolnych unicestwić sukcesy materialne, jeżeli ludzkość nie będzie przestrzegać chrześcijańskich przykazań miłości bliźniego i moralności politycznej.

Adam Krzyżanowski

KS. JAN PIETRASZKO *Z ROZWAŻAŃ O DEKALOGU*

OBOWIĄZEK WYZNAWANIA WIARY

Modlitwa człowieka wierzącego stanowi naturalną konsekwencję uznania Boga Jedynego.*) Jest ona swego rodzaju wyznaniem wiary. Nie jest jednak jedynym sposobem wyznawania wiary, istnieją bowiem takie szczególne wypadki i sytuacje, w których należy albo słowami, albo zachowaniem jasno stwierdzić i uzewnętrznić swój stosunek do Boga.

Nie chodzi tu bynajmniej o to, by człowiek wierzący nieustannie i przy każdej sposobności zwracać miał uwagę otoczenia na swą postawę religijną. Taka źle zrozumiana forma wierności Bogu może niewierzącym obrzydzić religię, a wierzącym przyczynić wiele trudności we współżyciu.

Dla zorientowania się w całości zagadnienia i pewnej przejrzystości problemu, pozwólmy sobie na pewne uproszczenie i podzielmy wszystkie działania ludzkie na dwie grupy: na takie, które wykonane uczciwie przez człowieka wierzącego i niewierzącego w zewnętrznym sposobie wykonania nie różnią się od siebie, oraz na takie, których sama istota rzeczy wymaga, by były wykonywane odmiennie w zależności od tego, czy wykonuje je człowiek wierzący, czy niewierzący.

Do pierwszej grupy należy ogół obowiązków zawodowych, a także te wszystkie działania, które przynosi codzienne życie. Ogromna większość tych działań z istoty rzeczy jest taka, że wykonane uczciwie i solidnie przez ludzi wierzących i niewierzących — niczym się zewnętrznie różnić nie będą. Stwierdzamy, iż nie różnią się z e w n ę t r z n i e, ponieważ modlitwa wierzącego, jeśli jest potraktowana poważnie, uświęca wewnętrznie wszystkie działania i kieruje je ku Bogu, jako wyraz służby podjętej z miłości i szacunku. Zazwyczaj jednak nie istnieje żadna racja, by ten charakter wewnętrznego uświęcenia miał być na zewnątrz zaznaczany.

---

*) Jest to dalszy ciąg rozwazań drukowanych w nr 37—38

Istnieje jednak grupa takich działań i takich sytuacji, których sama istota rzeczy nakazuje człowiekowi wierzącemu odmienne zachowanie. Kiedy dwóch ludzi zwiedzając zabytkowy kościół, przechodzi przed Najświętszym Sakramentem, jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że ten spośród nich, który wierzy, zachowa się zupełnie inaczej niż niewierzący, jeśliby zaś świadomie nie uszanował obecności Boga, to znak, że zaparł się swojej wiary. Kiedy dwóch ludzi, układając sobie niedzielną wycieczkę, przewiduje rozkład zajęć, wówczas będzie on zupełnie inaczej wyglądał u człowieka wierzącego niż u niewierzącego. Oczywiście nie wszystkie sytuacje są tak jasne i tak proste jak wyżej przytoczone, lecz przy dobrej woli i zdrowym rozsądku przynajmniej ogromną większość z nich można będzie poprawnie rozpoznać i ocenić.

Jeśli często stawia się żądanie, by ludzie wierzący nie odróżniali się niepotrzebnie od niewierzących, by przez swe dziwactwa nie zrażali ich sobie, starając się postępować tak jak wszyscy, to postawiwszy zastrzeżenie, że samo działanie jest uczciwe, można się z tym zgodzić w zupełności, lecz tylko w odniesieniu do pierwszej z wymienionych grup. Natomiast w żadnym wypadku nie wolno tej zasady stosować tam, gdzie sama istota rzeczy wymaga odmiennego postępowania. Jeśli więc na przykład dwoje ludzi wierzących chce zawrzeć małżeństwo, to nie istnieją żadne racje, dla których nie mieliby zawrzeć małżeństwa sakramentalnego. Podobnie nie istnieją żadne wystarczające racje, które mogłyby usprawiedliwić fakt, że rodzice wierzący wychowują swe dzieci z dala od wiary, by — jak mówią — nie stwarzać im „kłopotliwych sytuacji".

Ta właśnie odmienność zachowania się człowieka wierzącego, polegająca na wykonywaniu czynności nakazanych przez wiarę, czy na zaniechaniu takich, które się z wiarą nie zgadzają, jest zewnętrznym wyznaniem wiary.

Istnieje ponadto pewien szczególny wypadek, w którym człowiek winien wyznać swą wiarę słowami. Zachodzi on wówczas, gdy mu wyraźnie postawiono pytanie o wiarę, a zwłaszcza, gdy pytanie to zostało postawione przez autorytet urzędowy. W tym ostatnim wypadku zaparcie się wiary jest równoznaczne z wystąpieniem z Kościoła. W konsekwencji, w wypadku nawrócenia wymagany jest publiczny akt urzędowego przyjęcia do Kościoła z publicznym wyznaniem wiary.

Obowiązek publicznego wyznawania wiary płynie zarówno z nakazu Chrystusa, jak i z samej istoty prawdy przyniesionej przez Niego człowiekowi.

Jezus Chrystus ujął ten obowiązek w bardzo jasną i prostą alternatywę, wykluczającą wszelki kompromis i wykrętne tłumaczenie: „Kto wyzna mnie przed ludźmi, wyznam go i ja przed Ojcem moim, który jest w niebiesiech".

Jasno i prosto postawione żądanie Chrystusa wymaga równie jasnego i prostego zachowania go w życiu. Stanowisko nieokreślone jest niedopuszczalne. Również i w tej dziedzinie obowiązuje Chrystusowe upomnienie: „Niech mowa wasza będzie: tak — tak, nie — nie. A co ponad to jest, ode złego jest".

Tej uczciwej jednoznaczności i prostoty w odniesieniu do Boga i Jego spraw na tym świecie trzeba tym bardziej się domagać, że potoczne życie wytworzyło pewien styl mówienia i postępowania, w którym „tak" nie zawsze znaczy twierdzenie, a „nie" nie zawsze musi oznaczać przeczenie. Jeśli stosowanie takiego języka i sposobu postępowania w odniesieniu do stosunków międzyludzkich jest z punktu widzenia etyki niedopuszczalne, to tym bardziej w odniesieniu do Boga w żadnym wypadku nie może mieć miejsca i żadnymi racjami nie może być usprawiedliwione. Również i dobro samego człowieka nie dopuszcza w tej dziedzinie żadnych niedopowiedzeń, ponieważ od szczerości i prawdziwości naszego postępowania z Bogiem uzależnił Chrystus Pan swe postępowanie z nami: „Wyznam go i ja przed Ojcem moim... Zaprę się go i ja przed Ojcem moim..."

Sankcja jest więc nad wyraz poważna i rozstrzygająca o wiecznym losie.

W Ewangelii św. Mateusza znajdują się słowa pozornie proste, lecz chyba najgroźniejsze ze wszystkich słów Chrystusowych. Skierował je Chrystus do pięciu głupich panien, które nie wzięły oliwy w lampy swoje: „Nie znam was..." Cóż bardziej rozpaczliwego i wstrząsającego usłyszeć może człowiek od Boga ponad te słowa: „Nie znam was..." — słowa, które kończą wszystko nie pozostawiając iskry nadziei...

Obowiązek, który Chrystus wyraził swym nakazem, wynika z charakteru prawd i darów przyniesionych przez Niego na ten świat: „Przyszedłem o g i e ń rzucić na świat i tego tylko pragnę, by ogień ten płonął..."

Ognia tego, powiada dalej Chrystus, nie można ukryć pod korcem. Jego miejsce jest na świeczniku — wysoko, by świecił tym wszystkim, którzy są w domu.

Nie można go ukryć, bo albo to, czym człowiek usiłuje zakryć ogień Boży, jest małe, słabe, bezwartościowe i zgorzeje jak słoma, albo, jeśli jest rzetelną wartością, to przejmie w siebie ognisty żar,

rozżarzy się jak metal, a światłem i żarem da świadectwo o ogniu, który wewnątrz płonie.

Chyba, że uporczywie tłumiony zagaśnie...

Jest tylko ta jedna alternatywa wynikająca z samego charakteru chrześcijaństwa: albo będzie świecił i promieniował, albo zgaśnie.

Istnieją trzy motywy zasadnicze, dla których ludzie tłumią i gaszą ogień Boży w swym życiu, dla których zapierają się wiary: pycha, wyrachowanie i strach.

Przyjmują one najprzeróżniejsze odcienie i zabarwienia, usiłują niejednokrotnie przyoblec się w pozory roztropności, mądrości życiowej, miłości bliźniego i innych cnót, lecz ostatecznie u korzenia znajdzie się zawsze jeden z tych powodów: pycha, wyrachowanie lub strach.

Wielu ludzi, usiłując wytłumaczyć się przed sobą i innymi pozorami słusznej roztropności, gasi w sobie ogień Boży przez ukrywanie swej wiary i czynienie z niej „rzeczy prywatnej". Wmawiają w siebie w skrytości, że pozostali wierzącymi, aż pewnego dnia odkryją, iż dusza ich opustoszała, stała się zimną i obojętną na wszystko, co jest z Boga.

Wielu z wierzących zapomniało, iż mają być Chrystusowymi świadkami przed ludźmi, i gaszą wiarę nie tylko w sobie, lecz i w innych.

Szkołą wierności zewnętrznej i jej fundamentem jest wierność wewnętrzna. Kto nie chce zawieść w zewnętrznym wyznawaniu swej wiary, winien być wiernym w wyznawaniu wewnętrznym, czyli modlitwie. Kto w modlitwie nauczył spotykać się z Bogiem, kto spotkanie to traktuje na serio, ten będzie zdolny wyczuć chwilę, w której zewnętrznie należy wiarę wyznać, i znajdzie w sobie siłę do pokonania wynikających z tego wyznania trudności.

IMIĘ BOŻE JEST ŚWIĘTE

„Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno, bo człowiek, który by dla rzeczy próżnej wezwał imię Pana ustami swoimi, nie będzie bez winy..."

Obowiązek szacunku i czci dla imienia Bożego nakazany starotestamentowym prawem został w Ewangelii jeszcze dobitniej podkreślony prośbą modlitwy Pańskiej: „Święć się imię Twoje".

Trzeba przyznać, że w rozgwarze współczesnego życia słyszy się często imię Boga — czasem aż dziwne, że słyszy się je tak często... W większości wypadków jednak imię Boga zostało zrównane z wieloma innymi imionami, które człowiek nadaje osobom, rzeczom i zjawiskom zachodzącym wokół niego. Co więcej, w mowie codziennego życia jest wiele imion, na których dźwięk żywiej drga serce człowieka i więcej się w oczach jego zapala ognia, niż na dźwięk imienia Boga Jedynego. Przyzwyczajenie odarło imię Boże z dostojeństwa i wielkości, a nadało mu postać bezmyślnego wykrzyknika.

Z drugiej znów strony imię Boga stało się przedmiotem sporów i zaciętych dyskusji, w których często na pierwszy plan wysuwają się czynniki czysto ludzkie, ludzkie ambicje i interesy nie mające nic wspólnego z czcią Boga.

I tak do Imienia, które w starym Objawieniu pisane było ogniem, a w nowym krwią Chrystusową, zbyt wiele dziś przylgnęło atramentu i farby drukarskiej.

Ci, którzy mówią i piszą o Bogu czy to przez wielkie, czy przez małe „b", mówią nieraz i piszą tak, jak gdyby wszystko o Nim wiedzieli, jak gdyby nie było w Nim dla nich nic tajemniczego. Tymczasem imię Boga, które wymawia człowiek w swoim języku, jest tylko dalekim cieniem prawdziwego imienia Bożego, którego żaden człowiek wymówić nie jest w stanie — jest cieniem dalekim imienia, którym Bóg nazywa Samego Siebie przed Sobą Samym.

Kiedy Bóg wypowiada swe imię, wypowiada je w sposób tak pełny i doskonały, iż zamyka w nim całą treść swego jestestwa, całą swą istotę. Słowo Boga wypowiedziane o Sobie Samym przyjmuje byt osobowy. Bóg wypowiadając swe imię rodzi Syna swego — drugą Osobę Trójcy Przenajświętszej. Św. Jan mówi o tej tajemnicy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo..."

Ewangelista doprowadza tu umysł ludzki do krawędzi przepaścistej tajemnicy Bożego imienia. Jeśli w nią spojrzeć, mąci się bezradna myśl, bo imię Boże jest niepojęte, niewypowiedziane i niewysłowione. Wiemy, że w głębiach tej przepaści kryje się nieogarniony majestat, nienazwane i nieprzeczuwane piękno, miłość i potęga. Ogrom ten powinienby przejąć lękiem człowieka o skalanych wargach i sercu skażonym...

Dlatego człowiek wierzący winien przywrócić na nowo wyjątkową godność, dostojeństwo i majestat imieniowi Bożemu. Powinien je w jakiś wyjątkowy i szczególny sposób wyłączyć z szeregu wszystkich innych imion. Niechby się stało w ustach jego wyrazem najwyższej czci i szacunku przepojonego miłością.

*

Przyjrzyjmy się teraz typowym konkretnym sytuacjom, w których człowiek odwołuje się do imienia Bożego. Zacznijmy od słów Chrystusa z Ewangelii św. Mateusza: „Napisane jest w Starym Zakonie: „Nie będziesz krzywoprzysięgał i oddasz Panu przysięgi twoje, a ja wam powiadam, abyście zgoła nie przysięgali" — już nie tylko na imię Boga, ale — „ani na niebo, gdyż jest stolicą Bożą; ani na ziemię, bo jest podnóżkiem nóg Jego; ani na Jeruzalem, gdyż jest miastem wielkiego króla. Ani też na głowę twoją nie przysięgaj, bo nie możesz jednego włosa uczynić białym albo czarnym. Niechże tedy mowa wasza będzie: tak — tak, nie — nie. A co nadto więcej jest, od złego jest". (Mat. 5, 33—37) Byłoby więc z pewnością lepiej dla człowieka, by sam nie stwarzał ani innym nie narzucał takich sytuacji, w których na świadectwo uczciwości i sprawiedliwości swych czynów trzeba by było wzywać imienia Boga Wszystkowiedzącego. Ze słów Chrystusa wynika, że w życiu chrześcijańskim w prywatnych stosunkach człowieka z drugim człowiekiem winno wystarczyć proste „tak" lub „nie" i że wykluczają one przysięgę z codziennego współżycia ludzi wierzących.

Jednak ten sam Chrystus w pewnym momencie w sposób widoczny wymusza przysięgę na jednym ze swych uczniów: po zmartwychwstaniu swoim zadaje Piotrowi pytanie:

„Szymonie Janów, miłujesz mnie więcej niźli ci?
Panie, Ty wiesz, że Cię miłuję...
Szymonie Janów, miłujesz mnie więcej niźli ci?
Panie, Ty wiesz, że Cię miłuję...
Szymonie Janów, miłujesz mnie więcej niźli ci?
Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię miłuję."

To, o co pytał Chrystus, nie było jednak sprawą pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, lecz sprawą pomiędzy człowiekiem a wierzącą ludzkością, pomiędzy człowiekiem a Kościołem i ostatecznie pomiędzy człowiekiem a Bogiem-Zbawicielem.

Piotr składał przysięgę w imię Boga Wszystkowiedzącego, jako Głowa Kościoła za siebie i wszystkich swych następców, za całe papiestwo, wypowiadając się w sprawie, która obchodziła całą ludzkość.

Gdy pojmany Chrystus stał przed Wysoką Radą, zwrócił się do Niego arcykapłan ze słowami: „Poprzysięgam Cię przez Boga Żywego, abyś nam powiedział, czyś ty jest Chrystus, Syn Boży..."

Jakkolwiek Zbawiciel zdawał sobie sprawę z podstępnego charakteru postawionego pytania, odpowiada spokojnie: „Tyś powiedział". Taką bowiem, a nie inną odpowiedź winien nie tylko Wysokiej Radzie, lecz całej ludzkości.

Wymowa tych zdarzeń jest jasna: tylko tam, gdzie chodzi o wartości wielkiej miary, a zwłaszcza wartości s p o ł e c z n e, może zaistnieć konieczność przysięgi na imię Boga. W wypadku, gdy jakieś dobro wielkiej wagi jest zagrożone, gdy jakieś zadanie obchodzące całą społeczność winno być spełnione, a wartość społeczna ocalona i zachowana, godziwej przysięgi zażądać mogą dwa autorytety: Kościół i państwo. Im bowiem powierzona została troska o dobro społeczne.

Człowiek, który by znalazł się w takiej sytuacji, że jedna z tych społeczności zażąda od niego przysięgi, winien tak jak Piotr trzykrotnie powiedzieć sobie w duchu: „Panie, Ty wszystko wiesz". Ty wiesz i widzisz, że to, co chcę przysięgą stwierdzić, jest słuszne, sprawiedliwe i prawdziwe. Ty wiesz, że mam zamiar spełnić przysięgę moją.

To, co powiedzieliśmy, nie wyczerpuje jednak całego zagadnienia. Trzeba na nie spojrzeć i od strony wspomnianej już prośby modlitwy Pańskiej: „Święć się imię Twoje".

Człowiek wierzący co dnia znaczy swe życie imieniem Bożym: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego". W praktyce oznacza to, iż od tego momentu wszelkie działanie: myśli, słowo, czyn, decyzje i rozstrzygnięcia, naznaczone imieniem Bożym — objęte zostały czymś w rodzaju szeroko pojętej przysięgi w imię Trójcy Świętej — czymś w rodzaju obietnicy, iż wszystko, co dzień przynosi, wykonane będzie w prawdzie, uczciwości i sprawiedliwości przed Bogiem, który widzi wszystko.

Współczesny chrześcijanin winien się starać głębiej rozumieć swój codzienny znak krzyża i traktować go bardziej na serio niż dotychczas, winien czuć się związany tym znakiem jak powszednią przysięgą — jedyną przysięgą, którą może godziwie praktykować co dnia z wielkim dla siebie i drugich pożytkiem.

Życie chrześcijańskie domaga się, by człowiek wierzący częściej przypominał sobie słowa Piotrowe: „Panie, Ty wszystko wiesz...", by działał w świadomości wszystko ogarniającej Bożej wszechwiedzy, by żona w stosunku do męża czy mąż w stosunku do żony mogli mieć spokojną pewność, że ich „tak" i „nie" wypowiadane jest w imię Boga i zawiera prawdę. Jakże wiele zmieniłoby się w życiu, gdyby rodzice mogli tak zaufać dzieciom, przyjaciel przyjacielowi, człowiek człowiekowi, gdyby wszyscy ludzie zechcieli o tym pamiętać, że jako wierzący i znaczący swe życie znakiem krzyża, działają w imię Boga i przed obliczem Boga, który wszystko wie.

Pod tym względem wszyscy mamy sobie wiele do wyrzucenia. Kłamstwo wszechwładnie opanowało życie, zatruło atmosferę wza-

jemnego obcowania i nawet wśród najbliższych poważnie poderwało zaufanie, a co najgorsze bodaj, przestało razić jako nadużycie i krzywda. Granice uczciwości w słowie i postępowaniu zostały zatarte i już tylko nieliczni zachowali właściwą ocenę tych zjawisk, starając się protestować swym życiem przeciwko bezprawiu tego rodzaju myślenia i działania.

Ci nieliczni winni się wiele modlić o przyjście Ducha Prawdy i Światłości, który by przywrócił ludziom zdolność widzenia rzeczy tak jak są, dał odwagę odwrotu, odwagę buntu przeciwko pozornej konieczności życia w zakłamaniu.

Wszyscy ludzie dobrej woli winni się modlić o to, by prawda wróciła w życie ludzi wierzących i by z ich powodu nie bluźniono przeciwko imieniowi Bozemu, by człowiek człowiekowi mógł bez lęku powierzyć siebie i swoje największe wartości, by proste „tak" i „nie" wypowiadane w potocznej mowie posiadało znów tylko jedno znaczenie, by słowo wierzącego człowieka miało wartość i pewność przysięgi, ponieważ zostało powiedziane w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego.

*

Bóg chce nie tylko naszego istnienia, chce również naszego rozwoju, pragnie pełni naszego człowieczeństwa, naszej doskonałości i świętości. Ilekroć człowiek chce tego samego, czego chce Bóg, może liczyć na pomoc Bożą.

Stawiając te twierdzenia, opieramy się na zapewnieniach Bożych, którymi przepełnione jest objawienie obu testamentów — od starotestamentowego: „Wzywać mnie będzie, a ja go wysłucham i będę z nim we wszystkich dziełach jego i okażę mu zbawienie moje..." aż po nowotestamentową obietnicę Chrystusową: „Proście a otrzymacie..."

Rozwój i doskonalenie naszego człowieczeństwa dokonuje się przez niezliczoną ilość małych i wielkich zamierzeń i poczynań, którymi wypełnione są dni naszego życia. W każdej z tych spraw wielkich i małych może człowiek liczyć na Boga wspomagającego. Aktualne stają się wówczas słowa psalmisty: „Wspomożenie nasze w imieniu Pańskim."

Nie oznacza to jednak, że Bóg chce wszystkich tych rzeczy, których chce człowiek, ani że Bóg chce tego wszystkiego, o czym ludzie mówią, że tego chce.

To ostatnie mylne przekonanie jest nieustanną pokusą, która towarzyszy chrześcijaństwu w jego historycznym rozwoju, a w równej mierze zagraża poszczególnym społecznościom chrześcijańskim jak i jednostkom. Zarówno w dziełach o szerokim społecznym zasięgu, jak i w poczynaniach poszczególnych wierzących istnieje skłonność

do pokrywania twierdzeniem: „Bóg tego chce" — woli ludzkiej, która poczęła się nie z ducha Bożego i łaski, lecz z ciała i krwi, z namiętności i wyrachowania.

Pokusa ta dochodzi do głosu, gdy człowiek zwracając się do Boga pragnie uczynić zeń współpracownika i pomocnika we własnych planach, zwłaszcza doczesnych. Wówczas nie trudno ulec złudzeniu, że Bóg powinien chcieć tego samego co my, dla tej racji, że to, o co prosimy, bardzo nam odpowiada, bardzo nam się podoba, czy wreszcie wydaje się konieczne.

Na tle wspomnianych uwag umieścić należy pewien szczególny wypadek, a mianowicie modlitwę błagalną, w której człowiek wzywa imienia Bożego z szacunkiem i pełnym poczuciem odpowiedzialności za Jego świętość.

Prośba stanowi bodaj najczęstszą postać modlitwy przeciętnego wierzącego człowieka. Niejednokrotnie wkłada on w nią całą żarliwość swej wiary i ufności w Opatrzność Bożą, opierając taką postawę na zapewnieniu Chrystusowym: „Proście a otrzymacie..."

Jezus Chrystus, ilustrując obietnicę wysłuchania przekonującymi przykładami, stara się ugruntować w świadomości wierzących głębokie przeświadczenie, że żadne słowo, które się zrodziło z wiary i ufności w nieograniczoną wszechmoc Bożą, nie zostanie bez odpowiedzi — że człowiek nigdy nie będzie mówił do Boga na próżno.

Poręczenie skuteczności błagalnych modlitw, pozostawione w Ewangelii, musi pozostać w oczach wierzących nietknięte, musi zachować całą swą moc i niepodważoną powagę. Żadne racje ani nawet żadne fakty nie upoważniają do umniejszania tej powagi czy też nadawania słowom Bożym innego znaczenia.

Nie zwalnia to jednak myślącego człowieka od pewnej konieczności konfrontacji Bożych obietnic — z zachowaniem całej ich nietykalnej powagi — z prawdą oczywistą i bezsporną a wynikającą z doświadczenia, że tak liczne ludzkie pragnienia ujęte w formę modlitwy i z żarliwą wiarą wypowiedziane przed Bogiem pozostają niespełnione.

Tego rodzaju zestawienie, jakkolwiek na pierwszy rzut oka niepokojące i pozornie nawet niebezpieczne, winno być odważnie podjęte. Tchórzliwe pozostawianie tego rodzaju nierozwiązanych trudności na uboczu nie przyczynia się do zdrowia życia religijnego, w pewnym znaczeniu umniejsza Pana Boga i Jego autorytet, a słowom Jego odbiera charakter niepodważalnej pewności, na której opiera się chrześcijańska modlitwa i życie.

Bóg najwyraźniej chce, by Mu człowiek zawierzył i zaufał. I dlatego każdy prawdziwy objaw wiary i ufności będzie przez Niego dostrzeżony i przyjęty, a co Bóg raz wziął w swe ręce, nie zostanie zapomniane.

W Bogu bowiem w najwyższym stopniu zawarte jest to, co w człowieku nazwać by można zmysłem wartości. Bóg szanuje każdą wartość, nawet najmniejszą; o Chrystusie mówi Ewangelia, że „trawy nadłamanej nie dołamał i iskry tlejącej nie gasił", że kazał pozbierać okruchy chleba rozmnożonego na pustyni, „by nie zginęły", a do ludzi powiedział: „Czy wy nie jesteście daleko ważniejsi niż to wszystko?"

Jeśli kazał pozbierać okruchy chleba, bo uznawał ich wartość, to czyż z nierównie większą pieczołowitością nie każe pozbierać okruchów serca, myśli i pragnień, w których człowiek wypowiada to, co Bóg w nim najbardziej ceni: wiarę i miłość? — W rzeczywistości Bóg traktuje nas daleko poważniej niż my sami siebie. Każdy okruch modlitwy naszej zostaje zachowany w Bożej pamięci — i potraktowany z większym, niż my to pojąć potrafimy, poczuciem odpowiedzialności za jego wartość. My ludzie, nawet bez złej woli i bez naszej winy, jesteśmy ciaśni w modlitwach naszych, zwłaszcza w modlitwach dotyczących doczesnych potrzeb. Ciaśni i małostkowi chociażby z braku wiedzy ogarniającej całokształt naszego życia. Zatracamy też niejednokrotnie właściwy obraz Boga, do którego się modlimy, a co za tym idzie, zatracamy ewangeliczny charakter modlitwy. Jesteśmy podobni do ludzi, którzy w chorobie sami sobie piszą recepty, a do lekarza przychodzą tylko po podpis. W modlitwach naszych zbyt wiele jest czysto ludzkiej mądrości, roztropności i przewidywania. Sami określamy zarówno nasze braki, jak i to, co im może zaradzić; sami przygotowujemy plan działania i przynosimy go Bogu do zatwierdzenia,a nieraz wprost do wykonania... W Bogu widzimy tylko wszechmoc. Chcemy uczynić Go wyłącznie wykonawcą naszej woli. Potrzebujemy tylko Jego potęgi, a nie pragniemy, by nasze braki i potrzeby wzięła w ręce przede wszystkim Jego najdobrotliwsza i wszechwiedząca mądrość.

Bóg jest czymś więcej niż samą tylko wszechmocą. Pozwólmy, by w osądzaniu naszych spraw poruszonych w modlitwie doszła do głosu Jego mądrość miłująca. I tu również mają zastosowanie słowa Boże: „Myśli moje nie są jako myśli wasze, a drogi moje jako drogi wasze". Trzeba nie tylko pozwolić, lecz trzeba prosić, by potrzeby nasze określiła Jego mądrość i aby przesunęła je na te drogi, po których nie chodzi nasza myśl.

Na tym polega prawdziwe zaufanie.

Człowiek zajmujący taką postawę modlitewną nie będzie zbyt zdziwiony, jeśli nie otrzyma tego, o co gorąco prosił. Wie on dobrze, że ta okoliczność, iż odchodzi niejako z pustymi rękoma, może być najpełniejszym wysłuchaniem. Wysłuchanie bowiem niekoniecznie polegać musi na spełnieniu naszych pragnień. Można odejść z modlitwy wysłuchanym, a mimo to z niespełnionymi pragnieniami. Przecież od początku założyliśmy, że Bóg może, a my pozwalamy Mu poczynić poprawki w naszej modlitwie wedle Jego mądrości, a co za tym idzie zgadzamy się, by modlitwa nasza owocowała na takich wyżynach, których nie dosięgną oczy człowieka. Jeśli modlimy się prawdziwie w duchu zaleceń Chrystusowych, to jesteśmy pewni, że żadne słowo, żadne drgnienie wiary i ufności, czy to wyrażone słowami, czy milczącą naszą postawą przed Bogiem, nie zostanie przeoczone. Każde z nich oceni Bóg z serdeczną powagą i na każde odpowie darem łaski swojej, choć kształt tego wysłuchania może być tak daleki od naszych sformułowań i oczekiwań, jak dalekie są myśli Boże od myśli ludzkich i drogi Boże od dróg ludzkich.

Niejednokrotnie Bóg kieruje dar wysłuchania na zupełnie inny punkt naszego życia niż pragnął tego człowiek: tam gdzie istnieją potrzeby niezauważone i nieuświadomione, a przecież wymagające zaspokojenia. Niejednokrotnie kieruje go na inny moment czasu. Łaski wysłuchanych modlitw mogą czekać całymi latami na chwilę przewidzianą i wyznaczoną przez mądrość Bożą, ponieważ dopiero w niej będą konieczne i niezastąpione.

Tak więc istnieją wysłuchania jawne i tajemnicze: takie, w których człowiek otrzymuje dar Boży w ręce — i te są najefektowniejsze z ludzkiego punktu widzenia, a także i takie, w których Bóg nie pozwala ludzkim rękom dotknąć swego daru i wkłada go własnymi rękoma w tajemnicze głębie naszego człowieczeństwa.

Istnieją wysłuchania natychmiastowe i takie, których spełnienie Opatrzność Boża odkłada do sobie tylko wiadomego momentu czasu; istnieją wysłuchania zauważone i wysłuchania przeoczone.

Z fałszywej oceny skuteczności naszych modlitw wyprowadzić nas może jedynie wiara i ufność. Stąd też najwłaściwiej postąpi człowiek, jeśli wartości swej modlitwy nie będzie oceniał wedle sprawdzianów zewnętrznych, opartych na doświadczeniu, lecz na poręczeniu Bożym, iż nie zostawi Bóg wołania ludzkiego bez odpowiedzi, nie pozwala wołać do siebie na próżno, że ci, którzy proszą, otrzymają, ci, którzy szukają, odnajdą, a pukającym będzie otworzone.

Ilekroć więc modlimy się, zwłaszcza o sprawy ziemskie, zastanówmy się, czy Bóg naprawdę chce ich tak samo jak my, a zwła-

szcza nie ulegajmy pokusie zamiany stwierdzenia „Bóg tego chce" na żądanie pozbawione czci i pokory: „Bóg powinien tego chcieć, ponieważ ja tego chcę".

Na tej drodze godność i świętość Bożego imienia narażona jest na wielkie niebezpieczeństwo. Wiemy przecież dobrze z własnego doświadczenia czy z cudzych wyznań, jak łatwo modlitwa błagalna zamienić się może w żal do Boga, narzekanie na nieczułość Bożą, a nawet w bluźnierstwo, dlatego tylko, że człowiekowi nie udało się przekonać Pana Boga, iż powinien chcieć tego samego, czego chce modlący się człowiek.

Pokusa nadużycia imienia Bożego dochodzi do głosu również w naszych stosunkach z ludźmi. Ma to miejsce wówczas, gdy rzekomo z pobudek wiary, w imię Bożej prawdy, ewangelicznej sprawiedliwości czy słuszności, występujemy wobec bliźnich z żądaniami, zastrzeżeniami czy krytyką. Jakże łatwo wówczas nawet człowiek dobrej woli może w takich warunkach domieszać własne sprawy do spraw Bożych, własne — nie zawsze uświadomione motywy — do motywów przypisywanych Bogu. Niejednokrotnie za wzniosłym twierdzeniem „Bóg tego chce", skierowanym do ludzi, kryje się najzwyklejsza ambicja, urażona próżność, gniew czy niechęć.

Ilekroć mamy zamiar w imieniu Boga i wiary wystąpić z jakimikolwiek żądaniami pod adresem innych ludzi, sprawdzajmy nasze motywy po wielekroć razy, byśmy nie dawali powodu do słusznych zastrzeżeń, że wykorzystujemy imię Boga w sposób niegodny, byśmy nie dawali powodów do bluźnierstwa przeciwko imieniowi Bożemu.

Nie jest bowiem żadną tajemnicą, że owe nieszczerości, zakłamania i niesprawiedliwości przykrywane powagą Bożego imienia stały się i gorzkim, i zawstydzającym ciężarem, który dźwiga Kościół na swych barkach, stały się przedmiotem zgorszenia i odstręczenia wielu od Ewangelii.

*

Niebezpieczeństwo znieważania imienia Bożego zachodzi również wówczas, gdy człowiek odwołuje się do Boga, który jako Stwórca bierze odpowiedzialność za swe stworzenie.

Czasy wielkich niepokojów, nieszczęść i krzywd dały dość powodów do owych bolesnych i pełnych goryczy refleksji nad człowiekiem, który nieszczęścia te spowodował; stały się również powodem owych pytań bluźnierczych stawianych Bogu i ludziom wierzącym:

— To mają być stworzenia Boże — dzieła Boga nieskończenie dobrego i miłującego? Czy można uwierzyć, że to są ludzie stworzeni na obraz i podobieństwo Boże — naznaczeni imieniem Bożym — ludzie odkupieni przez samego Syna Bożego — ludzie, którzy mają dawać świadectwo swemu Stwórcy?

Jest to rzeczywiście krzyżowa próba dla Kościoła, gdy na te pytania pełne zjadliwości czy bolesnego zdumienia odpowiada twierdząco: ludzie są naprawdę stworzeni i odkupieni przez Boga — są posłani na świat, by świadectwo dawali o Stwórcy swoim.

Ta twierdząca odpowiedź przynosi jednak w konsekwencji głębokie zawstydzenie i upokorzenie Kościoła w jego ludzkiej stronie, bo przecież patrząc na ludzi, na ich postępowanie, niejednokrotnie nie sposób doszukać się w nich podobieństwa do Ojca Niebieskiego — odnaleźć w nich jakiś ślad Przenajświętszej Krwi Chrystusowej, którą wszyscy zostali odkupieni.

Nad tym bezmiarem zła, które człowiek wyrządza człowiekowi, a chcąc nie chcąc samemu sobie, podnosi się opar bluźnierstwa przeciwko Bogu odpowiedzialnemu w pewnym sensie za stworzenie swoje.

Jakże trudno rozpatrywać te oczywiste, a tak przygnębiające zjawiska, szukać ich wytłumaczenia, odpowiadać na pytania i czynić to tak, by cień złości stworzenia nie padł na Stwórcę.

Nad problemem zła w świecie stworzonym przez Boga najświętszego trudzili się i trudzą dziś jeszcze mędrcy różnego autoramentu. Jedni bluźnią, inni wygłaszają mowy obrończe, usiłując ocalić cześć Boga Stwórcy. Problemu tego jednak nie rozwiąże nawet najpotężniejszy rozum ludzki. Korzenie zła sięgają poza granice naszego poznania, a jego istota, owo *misterium iniquitatis,* ma w sobie coś z „niepoznawalnego".

Rozwiązanie nie leży w płaszczyźnie poznania, lecz w płaszczyźnie życia.

Udaje się nie mędrcom, lecz świętym...

Jest to wprawdzie rozwiązanie pośrednie, uboczne, lecz w każdym razie jest wyjściem godnym człowieka, a polega na tworzeniu takiego układu w życiu moralnym człowieka, w którym zło miałoby coraz mniej możliwości istnienia i rozwoju.

Jakkolwiek żaden człowiek nie potrafi w życiu doczesnym wyeliminować wszelkiego zła ze swego życia, to jednak potrafi je sprowadzić do takiego minimum, a dobro moralne swego wnętrza doprowadzić do takiego stopnia rozwoju, w którym staje się ono prawdziwą świętością, a świętość mimo usterek staje się obrazem dobroci i doskonałości Boga Stwórcy.

Ludzie święci dają zaszczytne świadecwo Bogu, który ich stworzył i odkupił. Są prawdziwymi dziećmi Ojca Niebieskiego, naznaczonymi imieniem Boga i podobieństwem Jego odnowionym we krwi Odkupienia.

W ich życiu okazuje się dowodnie, czym może być człowiek, jeśli jego dobra wola spotka się z łaską Odkupienia. Ostatecznie w ocenie wartości stworzenia obdarowanego realną wolnością, rozstrzyga nie to, czym ono jest, gdy tej wolności nadużywa, lecz to, czym się staje, uzgadniając swą wolność z wolnością Boga.

Ponadto nie należy tracić z pamięci faktu, iż najpotworniejsze nawet zło odwołane ze skruchą przed Bogiem zapada w niebyt, natomiast najmniejsze dobro pozostaje sobą i trwa przed Bogiem nawet wtedy, gdy je człowiek odwoła...

Dobro jest z istoty swej zwycięskie.

Jedyną więc realną perspektywą pokonania zła, jaka staje przed człowiekiem wierzącym, jest osobista świętość. Sprawa trudna, lecz możliwa, co więcej: obowiązująca wszystkich bez wyjątku. Odważnym zaś, którzy się na to rozwiązanie decydują, Bóg staje u boku jako najwierniejszy sprzymierzeniec.

Niestety zamiast tej decyzji ludzie często zadowalają się pewnego rodzaju namiastką, stając się tylko obserwatorami, a nierzadko sędziami świętych. Trzeba by do nich wołać: Popełniacie nieuczciwość, zeszliście z areny, na której żyje się ewangeliczną prawdą, a obraliście sobie najwygodniejsze miejsce na trybunach sędziów i obserwatorów. Panu Bogu nie wystarczy bynajmniej odrobina waszej sympatii, z jaką śledzicie, jak Jego prawda daje sobie radę ze współczesnością; tym bardziej nie wystarczy mu wasz wyostrzony zmysł krytyczny, z jakim patrzycie na poczynania Jego uczniów i przygważdżacie ich błędy i niepowodzenia. Również i wy jesteście z grona uczniów Jezusowych. Zejdźcie więc z trybun i wejdźcie pomiędzy ludzi, którzy szczerze usiłują żyć ewangelią, żyjcie jednym życiem z nimi. Niech i wasza żywa wiara rodzi uczynki, które dają świadectwo Bogu.

Dobre bowiem nie wykonane zostawia po sobie niepokojącą próżnię, którą zapełnia zło i cierpienie; wykonane — wedle naszych sił i miary łaski — daje świadectwo Stwórcy naszemu, iż dobry jest, a Imię Jego święte winno być błogosławione.

Ks. Jan Pietraszko

ERWIN PANOFSKY

OPAT SUGERIUSZ

Rzadko, a nawet prawie nigdy nie zdarzyło się, by wielki mecenas sztuki zdobył się na retrospektywne sprawozdanie ze swych zamiarów i osiągnięć. Ludzie czynu, w skali od Cezara do lekarza wiejskiego, przekazywali nam swoją działalność i doświadczenia w poczuciu, że tylko dzięki słowu pisanemu zapewnią im należną pamięć. Również artyści, poczynając od pisarzy a kończąc na plastykach (odkąd Renesans podniósł malarstwo i rzeźbę do rangi Sztuki) uciekali się do autobiografii i osobistych komentarzy w obawie, że same ich dzieła nie przemówią do potomności w sposób dostatecznie jednolity i żywy: bo poszczególne, odosobnione krystalizacje nie są tym samym, co nieprzerwany nurt twórczy, który je zrodził. Inaczej bywało z mecenasem, którego inicjatywa początkowała cudze dzieła: z księciem Kościoła, władcą świeckim, arystokratą czy plutokratą. Z ich punktu widzenia dzieło sztuki ma chwalić opiekuna sztuki, a nie odwrotnie. Cesarz Hadrian czy cesarz Maksymilian, papież Leon X czy papież Juliusz II, książę Jan de Berry czy Lorenzo de Medicis decydowali czego sobie życzą, wybierali artystów, przeglądali projekty, aprobowali lub krytykowali ich wykonanie, wreszcie płacili rachunki — o ile je płacili. Natomiast dworzanom i sekretarzom pozostawiali troskę o katalog czy inwentarz, a historiografom, poetom i nadwornym humanistom — opisy, pochwały i wyjaśnienia.

Trzeba było łańcucha wyjątkowych okoliczności i jedynego w swoim rodzaju stopu cech osobistych, by powstały dokumenty, których autorem jest Sugeriusz, opat St. Denis — a niezwykłą również łaską czasu jest, że dokumenty te ocalały *).

Sugeriusz — urodzony w 1081 roku, opat St.-Denis od 1122 aż do śmierci w 1151 roku — należy do wybitnych współtwórców historii Francji. Jako głowa i reorganizator opactwa przewyższającego zna-

*) Artykuł niniejszy jest wstępem (skróconym w przekładzie) do wydania tekstów Sugeriusza przez Erwina Panofsky'ego, wybitnego historyka sztuki: „Abbot Suger — on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures", Princeton 1946.

czeniem i obszarem włości większość biskupstw, jako regent Francji podczas drugiej krucjaty, jako „wierny doradca i przyjaciel" dwóch królów Francji w czasach, gdy korona podnosi się z długotrwałego upadku, nie bez powodu zyskał przydomek ojca monarchii francuskiej, której szczytowym wyrazem stało się państwo Ludwika XIV. Praktyczność i zmysł do interesów na wielką skalę łączył z naturalnym poczuciem sprawiedliwości i osobistą uczciwością, uznawaną nawet przez niechętnych; pojednawczy i wróg przemocy, był jednak stanowczy i nie zbywało mu na fizycznej odwadze; niezmordowanie czynny, umiał zarazem po mistrzowsku wybrać właściwy moment; istny jasnowidz szczegółu — zdolny jednocześnie ogarniać całość i perspektywę spraw. Te uzupełniające się zalety oddał on w służbę dwum ambicjom: chciał wzmocnić władzę królewską we Francji i chciał podnieść oraz uświetnić opactwo St.-Denis.

Dla Sugeriusza nie były to dążenia sprzeczne; przeciwnie, stanowiły dwa aspekty jedynego ideału, zgodnego jego zdaniem zarówno z prawem naturalnym jak z wolą Bożą. Wierzył bowiem w trzy podstawowe prawdy. Po pierwsze król, a w szczególności król Francji, to „namiestnik Boga", w jego osobie „obraz Boży wciela się w życie" — lecz z tego przeświadczenia bynajmniej nie wynikał dlań wniosek, że król nie błądzi, ale przeciwnie, postulat, że królowi nie wolno odstąpić od słuszności („bezprawie hańbi króla, bo król i prawo — *rex et lex* — to siedliska tej samej najwyższej mocy rządzenia"). Po wtóre: każdy król Francji, a w szczególności ukochany władca Sugeriusza Ludwik Gruby — który podczas koronacji w 1108 r. odłożył swój miecz świecki, a został pasowany mieczem ducha na „obrońcę Kościoła i biednych" — miał prawo i święty obowiązek ujarzmić wszelkie siły skłonne do walki wewnątrz państwa i oporne jego centralnej władzy. Po trzecie: ta władza centralna i tym samym jedność państwowa mają swój symbol, a nawet duchowe źródło w opactwie Świętego Dionizego, kryjącym relikwie „apostoła Galii", „szczególnego i po Bogu jedynego opiekuna królestwa".

Opactwo to, ufundowane przez króla Dagoberta na cześć św. Dionizego i jego legendarnych towarzyszy, od wielu już wieków było „królewskie". „Jakby z prawa natury" stało się przybytkiem grobowym królów francuskich. Karol Łysy i Hugon Capet, założyciel panującej dynastii, byli jego opatami tytularnymi. Wielu też książąt krwi tam wychowywało się w dzieciństwie (i właśnie w szkole St. Denis-de-l'Estrée Sugeriusz jako chłopiec zaprzyjaźnił się na całe życie z przyszłym Ludwikiem Grubym). W roku 1127 św. Bernard tak — i nie bez słuszności oceniał rolę St.-Denis: „Miejsce to z dawien

dawna było dostojne i królewskie; zwykło służyć zatrudnieniom prawnym Dworu, jak i zbrojnej drużynie króla; bez wahania i bez ujmy oddawano tam cesarzowi co jest cesarskie, ale nie z jednaką wiernością oddawano co jest boskiego Bogu".

W tym często cytowanym liście, napisanym w szóstym roku po objęciu opactwa przez Sugeriusza, opat z Clairvaux gratuluje swemu bardziej światowemu konfratrowi pomyślnej „reformy" opactwa St.-Denis. Owa „reforma" jednak nie tylko nie umniejszyła politycznej roli opactwa, lecz wzmogła jego niezależność, prestiż i zamożność w sposób, który pozwolił Sugeriuszowi zacieśnić jeszcze i zalegalizować tradycyjne związki z koroną. Czy nazwiemy go reformatorem czy nie, pewną jest rzeczą, że nigdy nie przestał walczyć o interesy St.-Denis oraz domu królewskiego Francji z tym samym naiwnym, lecz nie bezpodstawnym w tym wypadku — przeświadczeniem o całkowitej ich zgodności z interesem państwa oraz wolą boską — tak jak współczesny potentat nafty czy stali mógłby walczyć o przepisy prawne pomyślne dla jego przedsiębiorstwa, jako o coś dobroczynnego dla bogactwa całego kraju oraz postępu ludzkości. Dla Sugeriusza przyjaciele korony byli i pozostali „poplecznikami Boga i świętego Dionizego"; tak samo właśnie jak wróg St.-Denis był i pozostał „człowiekiem nie mającym względu ani na króla Franków ani na Króla Wszechstworzenia".

Z natury miłośnik pokoju, Sugeriusz starał się osiągnąć swoje cele w miarę możności raczej układami i tranzakcjami pieniężnymi niż siłą zbrojną. Od początku swej kariery nieustannie pracował nad polepszeniem stosunków między koroną francuską a Stolicą Apostolską, które były wybitnie naprężone za ojca i poprzednika Ludwika Grubego, Filipa Pierwszego. Na długo zanim został opatem wysyłany był w specjalnych misjach do Rzymu; podczas jednej z nich otrzymał wiadomości o swoim wyborze na opactwo. Dzięki jego umiejętnej dyplomacji stosunki między Koroną i Kurią rozwinęły się w przymierze tak ścisłe, że nie tylko wzmocniły pozycję wewnętrzną króla, ale sparaliżowały jego najgroźniejszego wroga zewnętrznego — cesarza niemieckiego Henryka V.

Żadna dyplomacja nie mogła zapobiec szeregowi konfliktów zbrojnych z innym wielkim wrogiem Ludwika, dumnym i utalentowanym Henrykiem I „Beaucler", królem angielskim. Jako syn Wilhelma Zdobywcy, Henryk oczywiście ani myślał zrzec się swego dziedzictwa na kontynencie, księstwa normandzkiego, podczas gdy Ludwik — rzecz równie naturalna — starał się je przekazać mniej potężnym i uleglejszym swoim wasalom, hrabiom Flandrii. Mimo to Sugeriusz — który żywił szczery podziw dla wojennego i admini-

stracyjnego geniuszu Henryka — istnym cudem zdołał pozyskać i utrzymać jego zaufanie i prywatną przyjaźń. Wciąż na nowo działał jako pośrednik między nim a Ludwikiem Grubym; w związku z tym właśnie, szczególny protegowany Sugeriusza i jego oddany biograf, mnich Wilhelm z St.-Denis ukuł jedno z tych szczęśliwych określeń, które nieraz są przywilejem raczej prostodusznego przywiązania niż bystrości krytycznej: „Czyż Henryk, potężny król Anglii — powiada on — nie chlubił się przyjaźnią tego męża i nie radował obcowaniem z nim? Czyż nie wybrał go jako swego pośrednika u króla Francji, aby był węzłem pokoju?"

Mediator et pacis vinculum: te cztery słowa zawierają właściwie wszystko, co można powiedzieć o celach Sugeriusza jako męża stanu, zarówno jeśli chodzi o zagraniczną, jak o wewnętrzną politykę.

Nieprzypadkowo dwa największe zwycięstwa w jego życiu publicznym były to zwycięstwa bezkrwawe. Jednym było udaremnienie zamachu stanu Roberta z Dreux, brata Ludwika VII, którego Sugeriusz, podówczas sześćdziesięcio-ośmioletni regent królestwa, „poskromił w imię sprawiedliwości z lwim animuszem". Drugim, większym jeszcze było niedopuszczenie do najazdu cesarza Henryka V. Świadomy swojej siły po zawarciu konkordatu wormackiego, przygotował on potężny atak, lecz musiał się cofnąć w obliczu „Francji, której siły się zjednoczyły". Tym razem wszyscy wasale królewscy, nawet najpotężniejsi i najodporniejsi, odłożyli na później swoje kłótnie i roszczenia, by stawić się na „wezwanie Francji" *(adjuratio Franciae):* był to triumf nie tylko ogólnej polityki Sugeriusza, lecz i jego szczególnego stanowiska w państwie. Gdy drużyny się gromadziły, wystawiono relikwie świętego Dionizego i Towarzyszy na głównym ołtarzu Opactwa — powrócić one miały do krypty „na barkach samego króla". Mnisi modlili się dzień i noc. A Ludwik Gruby przyjął z rąk Sugeriusza chorągiew zwaną Oriflammą i „wezwał całą Francję, by szła za nią" — sławną Oriflammę, która stać się miała widomym symbolem jedności narodowej na blisko trzy wieki, lecz zarazem była znakiem, że król francuski stał się wasalem Świętego Dionizego. W istocie bowiem Oriflamma był to proporzec Vexin'u, posiadłości, którą król trzymał w lennie od Opactwa.

W jednej tylko okoliczności Sugeriusz doradzał, a nawet nalegał na użycie siły przeciw swoim rodakom: a to, gdy „buntownicy" zagrażali temu, co Ludwik Gruby przysiągł ochraniać — prawom Kościoła i biednych. Sugeriusz mógł poważać Henryka angielskiego i z zazdrosnym nieco respektem patrzeć na Tybalta z Blois, oponującego królowi niemal jak równy równemu; lecz był nieubłagany

w nienawiści i pogardzie dla takich „żmij" i „bestii" jak Tomasz de Marle, Bouchart de Montmorency, Milon de Bray — zaściankowych czy prowincjonalnych tyranów napastujących spokojnych sąsiadów, łupiących miasta, gnębicieli chłopów i grabieżców ziemi kościelnej — podnoszących rękę nawet na własność St.-Denis. Przeciwko nim doradzał i wspierał najenergiczniejsze wystąpienia, stając w obronie uciśnionych nie tylko przez sprawiedliwość i ludzkość (jakkolwiek z naturalnego popędu był człowiekiem sprawiedliwym i ludzkim), lecz także przez rozsądek. Dobrze wiedział, że zrujnowany kupiec nie zapłaci podatków, a chłop ciągle grabiony i wyzyskiwany porzucić może swoje pole czy winnicę. Gdy Ludwik VII powrócił z Ziemi Świętej, regent Sugeriusz oddał rządy w kraju tak uspokojonym i tak zjednoczonym, jak rzadko bywał poprzednio; oraz — co już graniczyło z cudem — pełny skarb. „Odtąd lud i monarcha — pisze Wilhelmus — nazywali go ojcem ojczyzny". I dodaje — w związku z późniejszą stratą Akwitanii, czego powodem był rozwód Ludwika VII: „Zaledwie zabrakło go między nami, a już berło królestwa poniosło dotkliwą stratę dlatego właśnie, że jego nie stało".

To, co Sugeriusz częściowo tylko urzeczywistnić mógł na terenie całego państwa, w pełni realizował w małym państewku Opactwa. Nawet jeśli nie weźmiemy całkiem dosłownie oburzenia świętego Bernarda na St.-Denis przed reformą, które zwał on „warsztatem Wulkana" i „synagogą szatańską"; jeżeli odejmiemy nieco od inwektyw biednego, wykolejonego Abelarda, widzącego tam „sprośności nie do zniesienia" i nazywającego poprzedniego opata, Adama „mężem, który w zepsuciu i w niesławie górował nad innymi jeszcze bardziej niż w nadanej sobie dostojności" — nawet z tymi zastrzeżeniami musimy stwierdzić, że stosunki panujące w St.-Denis przed Sugeriuszem pozostawiały wiele do życzenia.

Zabezpieczając [1]), rozszerzając i ulepszając posiadłości opactwa, Sugeriusz stworzył fundament dla gruntownej reorganizacji samego klasztoru.

W roku 1127, jak wspomnieliśmy, St.-Denis zostało „zreformowane", co stało się okazją do cytowanego już dwukrotnie sławnego listu gratulacyjnego św. Bernarda. List ten jest jednak czymś więcej niż wyrazem pobożnego zadowolenia. Zamyka on „szeptaną", lub raczej krzyczaną kampanię, wszczętą najwidoczniej przez samego św. Bernarda, jest pieczęcią pod zawieszeniem broni i ofertą poko-

---

[1]) pomijamy tu obszerny ustęp o tej stronie długotrwałej i umiejętnej działalności Sugeriusza (przyp. tłum.).

jową. Odmalowując w ponurych barwach stan rzeczy w St.-Denis oraz oburzenie „świątobliwych", św. Bernard absolutnie nie ukrywa, że sam Sugeriusz właśnie był przedmiotem tego oburzenia: „W twoje to błędy, a nie twoich mnichów godziły żarliwe oskarżenia świątobliwych. Twoje, nie ich, wykroczenia je wzniecały. Przeciw tobie, nie Opactwu, szemrali twoi bracia... Skoro się poprawisz, cały zgiełk opadnie i krzyki ucisza się. To jedno jedyne nas poruszało: że gdybyś czynił tak dalej, cała ta twoja okazałość i tryb życia zakrawałyby nieco na zuchwalstwo... Ostatecznie jednak odjąłeś powód zarzutom i nawet dorzuciłeś to, co może być przez nas słusznie chwalone. Bo cóż u ludzkich sprawach (choć w istocie jest to dzieło Boga) może być słuszniej chwalone i podziwiane, niż taka równoczesna i nagła odmiana w tak wielu ludziach? Wielka radość będzie w niebie z jednego grzesznika nawróconego — a cóż dopiero z całego zgromadzenia?"

Tak więc w świetle listu wszystko dobrze z Sugeriuszem, który — tu znajdujemy kalambur, niełatwy do wybaczenia nawet świętemu — nauczył się ssać *(sugere)* z piersi Mądrości Boskiej zamiast z warg pochlebców. Ale po tylu grzecznościach św. Bernard niedwuznacznie zawiadamia, że jego życzliwe intencje zależą od przyszłego postępowania Sugeriusza i wreszcie precyzuje: chodzi mu o usunięcie Stefana de Garlande, seneszala Ludwika Grubego, który łącząc wysoką godność kościelną z większym jeszcze wpływami na dworze, był najgroźniejszą zaporą między opatem z Clairvaux a monarchą.

Nie wiemy co Sugeriusz — starszy od św. Bernarda o dziewięć lat — odpowiedział na ten zdumiewający dokument; ale fakty wskazują, że zrozumiał go. W końcu tegoż roku 1127 Stefan de Garlande wypadł z łaski. A choć odzyskał ją później, nigdy nie odzyskał władzy. A w maju 1128 „opat w Clairvaux po raz pierwszy zetknął się bezpośrednio i oficjalnie z królem Francji": Sugeriusz i św. Bernard doszli do porozumienia. Świadomi jak wiele zaszkodzić by sobie mogli jako wrogowie — pierwszy, doradca królewski i najpotężniejszy polityk Francji, drugi mentor Stolicy Apostolskiej i największy duchowy autorytet Europy — zdecydowali się być przyjaciółmi.

Odtąd już tylko pochwały Sugeriusza słyszymy od św. Bernarda — choć zachował niejaką skłonność, by go obarczać odpowiedzialnością za zdrożności innych i przy jakiejś okazji zlekka złośliwie prosił go jako „bogatego opata" o pomoc dla „biednego opata"...

Sugeriusz niewątpliwie był człowiekiem bogobojnym niemniej niż każdy inny wierny powołaniu duchowny owego wieku.

Zalewał się łzami przed grobem Świętych Męczenników i czuł się „pobożnie rozradowany i radośnie pobożny" w dniach Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Ale trudno przypuścić, by przeszedł przełom duchowy dający się porównać z nawróceniem owego niemieckiego kleryka Mascelinusa, którego św. Bernard pociągnął ze świty arcybiskupa Moguncji do klasztoru w Clairvaux, albo własnego brata Bernarda, Wita, który porzucił dla klasztoru kochaną żonę i dwoje dzieci. Niewątpliwie Sugeriusz ukrócił wszelkiego rodzaju wykroczenia przeciw regule w opactwie. Ale z całą pewnością nie przekształcił swego klasztoru w miejsce „gdzie żadna świecka osoba nie ma dostępu", gdzie „do świętych przedmiotów nie dopuszcza się ciekawych", i gdzie „milczenie oraz stałe oderwanie od wszelkiego zgiełku światowego skłania umysł do rozmyślania o rzeczach niebieskich".

A przede wszystkim reforma St.-Denis wynikła nie tyle z nagłej zmiany wewnętrznej braci, co z umiejętnej i rozważnej ich reedukacji. Tam gdzie św. Bernard mówi o „nawróceniu całej kongregacji", Sugeriusz w znamiennych słowach cieszy się, że „przywrócił pierwotne cele świętego zakonu w sposób spokojny, bez wstrząsów i zamieszania wśród braci, jakkolwiek nie byli do tego przyzwyczajeni". Po wtóre owa reforma wymierzona przeciw jaskrawym nadużyciom i marnotrawstwu, daleka była w swych osiągnięciach, a nawet i celach od surowego ideału życia zakonnego św. Bernarda. Jak już wspomnieliśmy, St. Denis w dalszym ciągu oddawało co jest cesarskiego cesarzowi, i to tym obficiej, im bezpieczniejsze były posiadłości opactwa, zdrowsze finanse, silniejsza władza opata nad zgromadzeniem: życie mnichów, choć zapewne ściślej dozorowane niż poprzednio, było uprzyjemnione do możliwych granic.

Św. Bernard pojmował monastycyzm jako życie w ślepym posłuszeństwie i całkowitym wyrzeczeniu, jeśli chodzi o wygodę osobistą, pożywienie i sen; o nim samym wiemy, że czuwał i pościł *ultra possibilitatem humanam*. Sugeriusz natomiast był w pełni za dyscypliną i umiarkowaniem, ale całkowicie przeciw tej formie podporządkowania i ascetyzmu. Ku zdumieniu i podziwowi swego biografa, nie utył po swym dojściu do władzy; ale też nie celował w umartwieniach. „Nie chcąc wyróżniać się ani w jednym ani w drugim kierunku", lubił jedzenie „nie za wykwintne i nie za podłe"; celę miał małą, piętnaście stóp na dziesięć, ale jego posłanie było „nie za miękkie ani za twarde", a w dzień przykryte — miły rys — „ładną tkaniną". A czego nie wymagał od siebie, jeszcze mniej wymagał od mnichów. Twierdził, że stosunek zwierzchników duchownych do podwładnych ma wzór symboliczny w opiece ka-

płanów Starego Prawa nad Arką Przymierza: jak oni ochraniali Arkę futrami zwierząt przed wiatrem i deszczem, tak opat winien troszczyć się o fizyczne potrzeby mnichów, „aby nie ustali w drodze". Tak więc zimne stalle ze spiżu i marmuru, istne utrapienie w zimie, zastąpił wygodnymi drewnianymi. Przepisy reguł co do jedzenia mnichów były stale ulepszane (ze szczególnym podkreśleniem, aby ubodzy klasztoru otrzymywali należny sobie dział); i z wyraźną przyjemnością wskrzesił Sugeriusz zaniechany obyczaj, aby na cześć Karola Łysego, „tak wielkiego cesarza, a bliskiego i serdecznego przyjaciela św. Dionizego", podawano raz na miesiąc wystawniejszy obiad. Gdy św. Bernard uprawiał kult milczenia, Sugeriusz był wedle określenia francuskiego historyka „un causeur infatigable". Towarzyski i wesoły *(humanus satis et jocundus)*, lubił w gronie mnichów aż do północy opowiadać o pamiętnych zdarzeniach, „które bądź widział, bądź słyszał o nich" — a widział i słyszał niemało. Zapytany — o każdym królu czy księciu Francji umiał powiedzieć, czego dokonał, a recytował także z pamięci długie ustępy Horacego.

Tak więc reforma St.-Denis dokonana przez Sugeriusza mocno różniła się od tej, jaką sobie wyobrażał św. Bernard; a pod pewnym względem była to nie tylko różnica, ale sprzeczność nie do pogodzenia. Nic nie było dalsze od wyobrażeń Sugeriusza, niż „niewpuszczanie osób świeckich do domu Bożego". Życzył sobie tak wielkich tłumów, jakie się tylko zmieszczą, starając się tylko, by nie zakłócały porządku, i stąd potrzebował obszerniejszego kościoła. Nic nie wydałoby mu się bardziej bezpodstawne, niż nie dopuszczać ciekawych do świętych przedmiotów: to też przeniósł relikwie z krypty do wspaniałej górnej absydy, która miała się stać nieprześcignionych wzorem gotyckiego budownictwa. Nic jego zdaniem nie byłoby cięższym grzechem zaniedbania, niż usuwać ze służby Boga i Świętych to, co On sam złożył w skarbcu natury a ludziom pozwolił doskonalić: naczynia złote zdobione drogimi kamieniami, złote kandelabry i antepedia ołtarzy, rzeźby i witraże, mozaikę i emalię, okazałe szaty i tkaniny.

A wszystko to właśnie potępione zostało w *Exordium magnum Ordinis Cisterciensis* i przeciw temu grzmiał św. Bernard w *Apologia ad Wilhelmum abbatem Sancti Theodorici:* nie zezwalał w klasztorach na malarstwo figuralne ani rzeźbę z wyjątkiem drewnianych krucyfiksów. Zakazał drogich kamieni, złota i jedwabiu; lichtarze i kadzielnice miały być żelazne, tylko kielichy mogły być srebrne lub posrebrzane. Tymczasem Sugeriusz był otwartym miłośnikiem splendoru i piękna we wszelkich możliwych formach; możnaby powiedzieć, że stosunek jego do ceremoniału kościelnego był przede

wszystkim estetyczny. Pokropienie wodą święconą to dla niego wspaniały taniec z mnóstwem kościelnych wykonawców „miłych oku, w białych szatach, wspaniale przybranych w infuły — krążących i krążących wokół kropielnicy jak chór niebiański raczej niż ziemski".

Tak jak duchowe przodownictwo St.-Denis stanowiło przeświadczenie Sugeriusza, tak upiększenie bazyliki było jego namiętnością. Męczennicy których „święte popioły" mógł nieść tylko król i to przed wszelkimi innymi najbardziej czczonymi relikwiami, musieli mieć najpiękniejszy kościół we Francji.

Od pierwszych lat swego urzędu gromadzić zaczął fundusze na przebudowę i ozdobienie bazyliki, a umierając zostawił ją „odnowioną od podwalin" i napełnioną skarbami, z jakimi równać się mogła tylko Hagia Sophia w Konstantynopolu. W urządzaniu procesji i obrzędów fundacyjnych, a potem konsekracyjnych, Sugeriusz mógłby być wzorem dla współczesnego producenta filmowego czy organizatora festiwali; a w zdobywaniu pereł i klejnotów, rzadkich naczyń, barwionych szkieł, emalii i tkanin wyprzedzał w nieosobistej zachłanności współczesnego dyrektora muzeum. Krótko mówiąc, przez koncesje dla żarliwości św. Bernarda w sprawach moralnych i w wielkiej kościelnej polityce, uzyskał wolną rękę i spokój we wszystkich innym dziedzinach. Bez protestów ze strony opata z Clairvaux uczynił swój kościół najokazalszym w całym zachodnim świecie, a przepych ceremonii podniósł na wyżyny sztuki. Jeżeli St.-Denis przestało być „synagogą diabła", stało się na pewno więcej niż kiedykolwiek „warsztatem Wulkana".

Po roku 1127, kiedy Sugeriusz zawarł rozejm ze św. Bernardem, jego ataki nie wypadły mu bynajmniej z pamięci i to jest jeden z kilku powodów, które uczyniły z opata St.-Denis wyjątek wśród mecenasów sztuki: mecenasa-literata.

Nie ulega wątpliwości, że jego diariusze są miejscami wyraźnie apologetyczne, a ta obrona zwraca się głównie przeciw Cîteaux i Clairvaux. Raz po raz przerywa Sugeriusz entuzjastyczne opisy lśniącego złota i drogich kamieni, by odeprzeć zarzuty wyimaginowanego przeciwnika — który w rzeczywistości nie jest wyimaginowany, lecz identyczny z człowiekiem, który napisał był: „Ale my, co dla Chrystusa odrzuciliśmy jak mierzwę, cokolwiek błyszczy pięknością, czaruje ucho, cieszy węch, smak albo dotyk — czyją, pytam, pobożność podnieść chcemy tymi właśnie sposobami?"

Gdy św. Bernard słowami „poganina Persjusza" oburza się: „Czyż może być miejsce dla złota w świętym przybytku?", Sugeriusz pisze: „Bo przekonani jesteśmy, że pożyteczną i godną jest rzeczą nie-

ukrywać lecz głosić dobrodziejstwa Boże". Przechodzi też do ofenzywy: „Ci, co nam uwłaszczają, stawiają zarzut, że świątobliwa myśl czyste serce, prawa intencja wystarczyć winny dla świętych; również i my wyraźnie oraz z naciskiem twierdzimy, że o te rzeczy chodzi i one ważą najwięcej. Lecz wyznajemy zarazem, że ozdoby zewnętrzne i święte naczynia także muszą mieć współudział i pośrednictwo w naszym hołdzie. Bo przystoi nam służyć najgodniej Zbawicielowi naszemu przez wszystkie rzeczy i na wszelki sposób — Jemu, który raczył nas zaopatrzyć we wszystkie rzeczy, na wszelki sposób i bez żadnego wyjątku."

Sugeriusz był — aby użyć jego własnego zwrotu — „człowiekiem czynu z mocy swego urzędu" (jednym z tych, których stosunek do życia kontemplatywnego był tylko rodzajem życzliwego patronatu), nie miał też ambicji jako myśliciel. Rozmiłowany w klasykach i w kronikarzach, mąż stanu, wojownik i legista, administrator i mistrz w całej tej dziedzinie, którą Leone Battista Alberti obejmuje ogólnym mianem *La cura della Famiglia,* wyraźnie też nie pozbawiony zainteresowań naukowych, był raczej typem proto-humanisty niż pierwszego pokolenia scholastyków. Nigdzie nie okazuje najmniejszego zainteresowania wielkimi kontrowersjami teologicznymi i epistemologicznymi swojej epoki, jak spór realistów z nominalistami, gwałtowna dysputa o istocie Trójcy Świętej, lub najaktualniejsza wówczas sprawa stosunku wiary do rozumu.

Ale czytał pilnie dzieła przypisywane półlegendarnej osobie św. Dionizego [2]).

Można sobie wyobrazić entuzjazm radosny, z jakim Sugeriusz pochłaniał owe neoplatońskie doktryny. Przyjmując to, co uważał za *ipse dixit* św. Dionizego, nie tylko oddawał cześć patronowi opactwa, ale znajdował też najbardziej autorytatywne potwierdzenie własnych wrodzonych skłonności umys.owych. Sam św. Dionizy zdawał się sankcjonować przeświadczenie opata (które praktyczny wyraz znalazło w jego roli mediatora i „węzła pokoju"), że „cudowna potęga jedynego i najwyższego Rozumu zasypuje przepaść między rzeczami boskimi a ludzkimi", i że to, „co wydaje się w konflikcie przez niższość pochodzenia i sprzeczność natur, złączone jest w jedną, zachwycającą zgodność wyższej, zestrojonej harmonii". Sam św. Dionizy zdawał się tymi słowami uzasadniać kult Sugeriusza dla obrazów i nienasyconą jego namiętność dla wszystkiego, co okazale piękne, dla złota i emalii, kryształu i mozaiki, pereł i wszel-

---

[2]) Pomijamy tu dłuższy ustęp poświęcony analizie filozofii Pseudo-Dionizego, identyfikowanego podówczas z patronem St.-Denis (przyp. tłum.).

kich drogich kamieni; dla sardonyksu, w którym „czerwony odcień sardu, zmieniony w tym połączeniu, tak silnie kontrastuje z czernią onyksu, jakby jedna z tych cech musiała nieuchronnie zwyciężyć i pochłonąć drugą; i dla witraża skomponowanego „arcyzmyślnymi rękami wielu majstrów z wielu krain".

O św. Bernardzie mówią współcześni — a dzisiejsi biografowie zdają się przyznawać im rację — że był po prostu ślepy na cały widzialny świat z jego pięknościami. Miał jakoby po całym roku w nowicjacie w Cîteaux nie zauważyć, czy sufit w dormitorium jest płaski czy sklepiony, ani ile okien jest w kaplicy; a kiedyś jechał podobno przez cały dzień brzegami jeziora Genewskiego ani razu nie spojrzawszy na krajobraz. A jednak to nie ślepy ani niewrażliwy człowiek napisał w *Apologia ad Wilhelmum:* „W klasztorze, przed oczyma braci zajętych czytaniem, co robią te śmieszne potworności, te dziwnie bezkształtne kształty i kształtna bezkształtność? Owe nieczyste małpy? Srogie lwy? Potworne centuary? Półludzkie istoty? Pstre tygrysy? Walczący wojownicy? Myśliwi dmący w rogi? Tu widzisz kilka ciał o wspólnej głowie, tam znów wiele głów na jednym ciele. Tu czworonóg z wężowym ogonem, tam ryba z łbem czworonoga. Tu przód konia z zadem kozła, a tam bestia rogata z końskim zadem. I ostatecznie ze wszystkich stron się jawi takie bogactwo i przedziwna rozmaitość kształtów, że większą przyjemnością jest czytać marmury niż manuskrypty i cały dzień upływa na podziwianiu tych rzeczy, jednej po drugiej, zamiast na rozmyślaniu o Prawie Bożym".

Nowoczesny historyk sztuki powinien by na klęczkach dziękować Bogu za umiejętność tak szczegółowego, plastycznego, prawdziwie wizualnego opisu dekoracji ściennej w „manierze kluniackiej"; samo choćby określenie *deformis formositas ac formosa deformitas* mówi nam więcej o duchu rzeźby romańskiej niż wiele stronnic stylistycznej analizy. Ale ponadto cały ustęp zdradza, zwłaszcza znamiennym zakończeniem, że św. Bernard protestował przeciw sztuce nie dlatego, żeby nie czuł jej uroków, ale dlatego, że czuł je zbyt silnie, aby nie poczytywać ich za niebezpieczne. Wygnał sztukę, tak jak Platon (tylko Platon czynił to „z żalem"), ponieważ należała do przeciwnego obozu w tym świecie, który ukazywał mu się jedynie jako nieustający bunt doczesności przeciw wieczności, ludzkiego rozumu przeciw wierze, zmysłów przeciw duchowi. Sugeriusz miał szczęście odkryć, i to w słowach samego trzykroć błogosławionego Dionizego, chrześcijańską filozofię pozwalającą mu powitać w materialnej piękności drogę, szczebel do piękności i rozeznania duchowego — zamiast zmuszać go do ucieczki przed nią jak przed pokusą; pozwala-

jącą też pojąć moralny zarówno jak fizyczny wszechświat nie w wizji czarno-białej, ale w wielobarwnej harmonii.

Ale nie tylko przeciw purytanizmowi cystersów bronił się Sugeriusz w swoich pismach. Pewna opozycja występowała też, jak się zdaje, wśród własnych jego mnichów. Naprzód byli wśród nich wybredni, mający zastrzeżenia co do smaku opata — czy też, jeżeli smakiem nazwiemy estetyczny umiar, co do jego „braku smaku". I jako pisarz i jako opiekun sztuki lubował się on raczej w kwiecistości i przepychu niż w dyskretnym wykwincie...

Poważniejsze niezadowolenie budziły przedsięwzięcia Sugeriusza w obrońcach uświęconej tradycji. Karoliński kościół św. Dionizego uchodził za dzieło z czasów pierwszego fundatora opactwa, króla Dagoberta, i według legendy poświęcony został przez samego Chrystusa; współczesne badania potwierdzają tradycję, że nie zmieniono w nim nigdy nic aż do czasu Sugeriusza. Ale gdy opat pisał swoje sprawozdanie „O rzeczach dokonanych za jego zarządu", nic już nie pozostało ze starej absydy i starego frontonu zachodniego (łącznie z portalem, pod którym znajdował się grób Pepina Małego), a na tym miejscu wzniósł Sugeriusz kompletnie nowe konstrukcje i zaczął właśnie usuwać ostatnią pozostałość starej bazyliki — nawę. Było to tak, jak gdyby prezydent Stanów Zjednoczonych zburzył Biały Dom powierzając przebudowę Frankowi Lloyd Wrightowi.

Na usprawiedliwienie tego niszczycielsko-twórczego dzieła — które w rezultacie wytyczyło drogę zachodniej architektury na przeszło stulecie — Sugeriusz nieustannie podkreśla, że wszystko to zrobił w należytym porozumieniu z braćmi. Dalej, że dzieło, znalazło łaskę w oczach Boga i Świętych Męczenników, którzy cudownie wskazali źródło kamienia budowlanego, przedtem całkiem nieznane, ochronili budowę sklepień podczas straszliwej burzy i ogólnie wspierali dzieło. Dalej, że starał się zachować jak najwięcej starożytnych kamieni „jakby były relikwiami". Wreszcie, że przebudowa kościoła była konieczna, ponieważ groził ruiną, a co ważniejsze był za mały.

W tym wszystkim jest wiele słuszności. Niemniej pewną jest rzeczą, że naczelnego bodźca dla artystycznej działalności Sugeriusza szukać musimy w nim samym.

Pomimo własnych jego zapewnień (a może właśnie z powodu ich częstości), nie da się zaprzeczyć, że Sugeriusza ożywiała namiętna wola uwiecznienia siebie w dziełach. Mówiąc mniej uroczyście: był on kolosalnie próżny... Naliczono, że przynajmniej trzynaście z wierszyków (*versiculi* — tak nazywał własne poezje), którymi pokrywał każdy wolny cal murów i przedmiotów liturgicznych, wzmiankuje

jego imię; a mnogie jego portrety jako ofiarodawcy są strategicznie rozstawione na głównej osi bazyliki. — Gdy widzimy wielki złoty napis Sugeriusza nad zachodnim portalem („O, niech nie zaćmi się nigdy."), gdy obserwujemy ciągłą jego troskę o pamięć potomności i obawę na myśl o „Zapomnieniu, zazdrosnym rywalu Prawdy", gdy sam siebie zowie „wodzem" *(dux)*, pod którego przewodem kościół został powiększony i uświetniony — zdaje nam się, że to Jakub Burckhart przytacza przykłady „nowoczesnego pojmowania sławy", a nie że mówi do nas opat z dwunastego stulecia.

Ale jest podstawowa różnica między pragnieniem sławy ludzi Renesansu, a tym co nazwaliśmy próżnością Sugeriusza: ogromną, a jednak w pewnym sensie głęboko pokorną. Wielcy ludzie Odrodzenia afirmowali swą osobowość egocentrycznie: dośrodkowo wchłaniali jakby w siebie świat otaczający, włączali i absorbowali całe otoczenie w krąg własnego ja. Sugeriusz utwierdzał swą osobowość w działaniu odśrodkowym: rzutował ją na świat otaczający, aż całe jego ja uległo jakby wchłonięciu przez otoczenie.

By zrozumieć to zjawisko psychologiczne, musimy mieć w pamięci dwie rzeczy, które Sugeriusza stawiają raz jeszcze w biegunowym przeciwieństwie do jego znakomitego współcześnika, św. Bernarda — który był z wysokiego rodu i wstąpił do klasztoru jako człowiek dorosły. Po pierwsze, Sugeriusz nie wybrał życia klasztornego jako nowicjusz dysponujący sobą , co najmniej w pewnym stopniu dojrzały umysłowo, ale został oddany jako oblat świętemu Dionizemu w wieku lat dziewięciu lub dziesięciu. Po drugie, kolegował tam z synami wielkich rodów i książętami krwi, a sam pochodził z rodziny bardzo biednej i niskiego stanu; nawet jego miejsce urodzenia jest nieznane.

Wielu chłopców w tych okolicznościach wyrosłoby na ludzi zastrachanych lub zgorzkniałych. Ale zadziwiająca żywotność przyszłego opata skierowała się ku temu, co psychologia nazywa nadkompensacją. U swoich krewniaków ani nie szukał podpory, ani nie zerwał brutalnie z nimi; zachowywał przyjacielski dystans, a później udzielił im pewnego skromnego miejsca w życiu opactwa. Nie krył swego niskiego urodzenia, ani też nie bolał nad nim — chlubił się nim prawie, lecz tak, aby tym więcej podkreślić chlubę swego przybranego synostwa u Świętego Dionizego. „Czym ja jestem i czym dom ojca mego?" woła słowami młodego Dawida, a jego płody literackie jak i dokumenty oficjalne roją się od takich zwrotów: „Ja, mały tak z rodu, jak i z wiedzy", albo „ja, com wstąpił na to opactwo pomimo niedostatku tak od strony zasług, jak charakteru i pochodzenia". Albo (wedle słów Hanny, matki Samuela): „Ja, żebrak, któ-

rego mocna ręka Pańska dźwignęła z gnoju". Ale mocna ręka Pańska działała poprzez opactwa St.-Denis. Zabierając go rodzicom, Pan dał Sugeriuszowi drugą „matkę" — wyrażenie powracające nieustannie w jego pismach — która go uczyniła tym, czym się stał. To opactwo św. Dionizego „umiłowało go i wyniosło"; „najczulej żywiło go swym matczynym mlekiem aż do starości"; „podtrzymywało jego chwiejną młodość, umocniło dojrzałość i uroczyście postawiło wreszcie wpośród książąt Kościoła i królestwa".

Tak to Sugeriusz, czując się adoptowanym dzieckiem St.-Denis, doszedł do tego, że przelał na Opactwo cały zasób energii, inteligencji i ambicji jakim natura go obdarzyła. Wtopił całkowicie osobiste swoje aspiracje w interesy „macierzystego kościoła". I jego ja zrealizowało się przez samo wyrzeczenie: rozszerzyło się do tego stopnia, że stało się identyczne z Opactwem. Rozsypując napisy i podobizny po całym kościele brał go w posiadanie, ale w pewnej mierze zrzekał się jakgdyby swojej prywatnej egzystencji. Gdy Piotr Czcigodny, opat Cluny, ujrzał wąską celkę Sugeriusza, zawołać miał z westchnieniem: „Oto człowiek, który nas wszystkich zawstydza; buduje nie dla siebie, jak my, ale wyłącznie dla Boga". Lecz dla Sugeriusza nie było różnicy między jednym a drugim. Nie potrzebował wiele prywatnej przestrzeni ani zbytku, ponieważ ogrom i wspaniałość bazyliki należały do niego w tym samym stopniu, co skromne urządzenie własnej celi. Kościół był jego, gdyż on sam przynależał do kościoła.

A nie tylko w granicach St.-Denis realizował się ten nieosobisty jakgdyby triumf jego osobowości. Dla Sugeriusza St.-Denis oznaczało Francję i stąd powstał jego gwałtowny, prawie mistyczny nacjonalizm, na pozór równie anachroniczny, nie z tego czasu, jak i jego zamiłowanie do sławy. On, którego wszyscy współcześni chwalą jako człowieka o wszechstronnej kulturze, umiejącego pisać śmiało, świetnie i „prawie tak prędko, jak umiał mówić", nigdy nie użył swojego daru inaczej jak ku pochwale Opactwa, którego był głową, oraz dwóch królów francuskich, którym służył — czy raczej, wedle panegirystów, rządził za nich. I w jego „Żywocie Ludwika Grubego" znajdujemy uczucia zapowiadające tę specyficzną formę patriotyzmu, która otrzymała potem miano szowinizmu. Wedle Sugeriusza „Anglicy z moralnego i naturalnego prawa powinni być poddani Francuzom, a nie odwrotnie". A co myślał o Niemcach, których chętnie określał jak „zgrzytających zębami z teutońskiej furii" jasno okazują słowa następujące: „Śmiało przekroczmy ich granicę, aby w ucieczce nie unieśli z sobą bezkarnie zuchwalstwa, które uknuli przeciwko Francji, władczyni ziemi. Niech doznają od-

płaty za zniewagę nie w naszym, lecz w swoim kraju, który wielekroć zwyciężony podlega Frankom mocą królewskiego prawa Franków".

Tę potrzebę, by rosnąć — nieosobiście, można by nawet powiedzieć drogą metempsychozy — zaostrzyła w Sugeriuszu okoliczność pozornie bez znaczenia, o której sam nie wspomina nigdy (i może nawet przestał być jej świadomy), lecz którą podkreślają wszyscy jego admiratorzy: był on niezwykle niskiego wzrostu. Wilhelmus podziwia, że tak „małe i liche ciało" *(imbecille corpusculum)* wytrzymać mogło napięcie tak silnego i tak żywotnego ducha.

Wydaje się to sprawą bez znaczenia w oczach historii; a jednak bywało jednym z czynników determinujących charakter niemałej liczby historycznych postaci. — Kanonik regularny z St. Victor, o dziwnym imieniu Szymon Złota Koza, okazał dużą przenikliwość, gdy w nagrobku swego przyjaciela, Sugeriusza umieścił dwuwiersz (stanowiący motto niniejszej książki):

Corpore, gente brevis, gemina brevitate coactus,
In brevitate sua noluit esse brevis.

Mały ciałem i rodem, skuty podwójną małością,
Nie chciał w małości swojej pozostać małym człowiekiem.

*

Czy Sugeriusz pojmował[4]), że gromadząc artystów „z wszystkich części królestwa" zainaugurował w Ile-de-France, dotąd ubogiej w architekturę, tę wielką syntezę francuskich regionalnych stylów, którą nazywamy gotykiem? Czy przeczuwał, że rozeta na zachodniej fasadzie — o ile wiadomo pierwsza w ten sposób użyta — stanowi wielkie odkrycie w dziejach architektury i będzie natchnieniem dla dalszej pomysłowości niezliczonych mistrzów aż do Bernarda z Soissons i Hugona Libergiera? Czy wiedział, lub odgadywał, że jego bezkrytyczny entuzjazm dla Pseudo-Areopagity i Jana Szkota z ich metafizyką światła umieszcza go w awangardzie wielkiego ruchu umysłowego, którego wynikiem miały być przednaukowe teorie Roberta Grosseteste i Rogera Bacona, a z drugiej strony chrześcijański platonizm — aż do Pico della Mirandoli? Na to pytanie też nie można odpowiedzieć. Jest jednak pewne, że świadom był najzupełniej różnicy stylu między swymi „nowoczesnymi" konstrukcjami *(opus no-*

---

[4]) Pomijamy tu ustęp o osobistym, czynnym zaangażowaniu opata w pracy nad przebudową bazyliki i w planach artystycznych co do zdobnictwa (przyp. tłum.).

vum, albo nawet *modernum),* a starą bazyliką karolińską. Dopóki jeszcze istniały części starego gmachu jasno dostrzegał potrzebę zharmonizowania *(adaptare et coaequare)* nowej roboty z dawną. I w pełni zdawał sobie sprawę z estetycznych cech wyróżniających nowego stylu. Odczuwał i nam pozwolił odczuć jego przestrzenność, gdy mówi o nowym chórze jako „dostojnym przez piękne długości i szerokości"; zawrotny pęd w górę wyraża słowem o tymże chórze „nagle *(repente)* podniesiony wzwyż"; świetlaną przejrzystość swojego kościoła: „zalany cudownym i nieprzerwanym światłem arcyświętych okien".

Z kart zamierzchłej historii występuje Sugeriusz jako postać nadspodziewanie żywa i nadspodziewanie francuska: zaciekły patriota i dobry gospodarz; z pewnym zamiłowaniem do retoryki, a dużym do efektu i wspaniałości, ale nawskroś rzeczowy w sprawach praktycznych i umiarkowany w przyzwyczajeniach prywatnych; zarówno pracowity jak towarzyski, dobroduszny i pełen zdrowego sensu, próżny, dowcipny i niepohamowanie żywotny.

W stuleciu szczególnie płodnym w świętych i bohaterów, Sugeriusz wyróżnia się swoją ludzkością. Zmarł też śmiercią dobrego człowieka po życiu dobrze spędzonym. W końcu roku 1150 zachorował na malarię, przed Bożym Narodzeniem stan jego był beznadziejny. W uczuciowym i nieco teatralnym duchu epoki prosił, aby go zaprowadzono do braci i tam płacząc przepraszał ich za wszystko, w czym mógł uchybić zgromadzeniu. Ale też prosił Boga, by go nie zabierał aż po świętach, „iżby radość braci nie zmieniła sie w smutek z jego powodu". I ta prośba została wysłuchana. Sugeriusz zmarł 13 stycznia 1151 roku, w oktawę Trzech Króli, która kończy okres świąteczny. „Nie drżał w obliczu końca", powiada Wilhelmus, „ponieważ dopełnił swojego życia przed zgonem; ani też się nie wzdragał przed śmiercią, ponieważ cieszył się był życiem. Odszedł ochotnie, bo wiedział, że lepsze rzeczy zgotowane są dla niego po tamtej stronie; nie uważał też, by człowiekowi dobremu godziło się opuszczać życie tak, jakby był wyrzucony wbrew woli".

Tłum. H. M.

ANDRZEJ JAWIEŃ

KAMIENIOŁOM

I. TWORZYWO

1.

Słuchaj, kiedy stuk młotów miarowy i tak bardzo swój
przenoszę wewnątrz ludzi, by badać siłę uderzeń —
słuchaj, prąd elektryczny kamienistą rozcina rzekę —
a we mnie narasta myśl, narasta dzień po dniu,
że cała wielkość tej pracy znajduje się wewnątrz człowieka.

Twarda, pęknięta dłoń inaczej młotem wzbiera,
inaczej się rozwiązuje w kamieniu ludzka myśl —
kiedy energie ludzkie oddzielisz od sił kamienia
i przetniesz w właściwym miejscu — tętnicę pełną krwi.

O, popatrz jak można miłować w takim gruntownym gniewie,
który wpada w oddechy ludzi jak rzeka od wiatru pochyła,
i nie dochodzi do głosu, tylko struny wysokie zerwie —
przechodnie pierzchają do bram —
ktoś głosem sciszonym powiedział: to jednak jest wielka siła.

Nie lękaj się. Sprawy ludzkie szerokie mają brzegi.
Nie wolno ich w ciasnym łożysku więzić nazbyt długo.
Nie lękaj się. Sprawy ludzkie stoją od wieków
w Tym, na którego patrzysz poprzez młotów miarowy stukot.

2.

Związane są bloki kamienia przewodem niskiego prądu,
który wcina się w nie tak głęboko jak niewidzialny bicz
— kamienie znają ten gwałt,
kiedy dojrzałą spoistość nieuchwytny rozpruwa podmuch,
który odrywa je znagła od ich wieczystej prostoty
— kamienie znają ten gwałt.

Jednak nie prąd elektryczny rozwiązuje w całości ich moc,
ale ten, co ją nosi w swych dłoniach:
robotnik.

3.

Dłonie są krajobrazem serca. Dłonie pękają nieraz
jak wąwozy, którymi się toczy nieokreślony żywioł.
Te same dłonie, które człowiek wówczas dopiero otwiera,
gdy nasycone są trudem —
i widzi, że przez niego jednego inni ludzie spokojni już idą.

Dłonie są krajobrazem. Gdy pękną, to wtedy w ranach
wzbiera fizyczny ból, rwący swobodnie jak strumień.
Ale człowiek nie myśli o bólu.
Ból sam jeszcze nie jest wielkością,
a swej właściwej wielkości on po prostu nazwać nie umie.

4.

Przecież nie tylko ręce opadają ciężarem młota,
nie tylko wzbiera tors i mięśnie kształtują swój styl —
ale przez pracę jego myśli głębokie wiodą,
by się wiązać zmarszczkami na czole,
by się wiązać wysoko nad głową ostrym łukiem ramion i żył.

Gdy więc tak się na chwilę przemieni w przekrój gotyckiej budowli,
który przenika zrodzony z jego myśli i oczu pion —
to nie jest tylko profil!
to nie jest tylko postać między kamieniem a Bogiem
skazana na wielkość i błąd!

II. NATCHNIENIE

Praca zaczęła się wewnątrz, a na zewnątrz ma tyle przestrzeni,
że dłonie ogarnia natychmiast i dosięga do granic oddechu.
Oto spójrz: wola trafiła w kamienia głęboki dzwon.
Kiedy myśl uzyskuje swą pewność,
wówczas razem dosięgły szczytu serce i dłoń.

Za ten pion, za tę pewność umysłu, za pewność oka
płaci się ręką szczodrą.
Wydaje ci kamień swą moc, a przez pracę dojrzewa człowiek,
ona bowiem niesie natchnienie trudnego dobra.

I od niej się to zaczyna, co narasta w sercu i myślach,
co tyle ważnych wydarzeń i ludzi tylu osacza
— jakaż miłość dojrzewa w młotach!
Grupki dzieci poniosą ją w przyszłość,
śpiewając: „w sercach ojców bezgraniczna spełniała się praca".

2.

To natchnienie w dłoniach nie zostaje. Do kamienistych rdzeni
zstępuje przez serce człowieka, które tworzy osobny rdzeń.
I od niego rozrasta się w ziemi historia kamieni,
a w ludziach ta równowaga, którą miłość osiąga przez gniew.

One obie prowadzą człowieka, nie wyczerpią się w ludziach nigdy,
nie ustaną w napięciu ramion ani w serca ukrytym geście —
a biorą się z siebie wzajemnie, dopełniają się taką dźwignią,
która myśli i ruchy zespala w nierozerwalny pierścień.

Więc jeśli chcesz trafić z daleka i wejść i w ludziach pozostać,
to musisz obie te siły skupić mową nad wyraz prostą
(mowa twoja nie może prysnąć w napięciach owej dźwigni,
którą tworzą miłość i gniew).
Wówczas nikt Cię nie wydrze z człowieka, nie oderwie od niego
nigdy.

III. UCZESTNICTWO

Oto światło surowej deski niedawno wyjęte z pnia
upływa w twoją dłoń ogromem wszelkiej pracy.
A całe tej dłoni napięcie o taki opiera się Akt,
że wszystko przenika w człowieku i wszystko gładzi.

Człowiek ma oczy zmęczone i ostre brwi.
Kamienie mają krawędzie ostre jak noże,
Prąd elektryczny tnie ściany jak niewidzialny bicz,
Słońce, lipcowe słońce. W kamieniach biały pożar.

Czyż ręce moje należą do światła, co blaskiem przecina
tory kolejki, kilofy i w górze nad nami płot?
Moje ręce należą do serca, a serce nie przeklina —
(oddalaj serce od ust, gdy usta prostacko klną!)

Znam was, wspaniali ludzie, ludzie bez manier i form.
Umiem patrzeć w serce człowieka bez osłon i bez pozorów.
Czyjeś ręce należą do pracy, czyjeś ręce należą do krzyża.
W górze nad wami płot — tam kilofy rozrzucone na torach.

Są puste miejsca w kamieniach — nie trafiaj na takie miejsca!
Filary podcięte prądem zsypują się w dół jak do naczyń.
Młodzi szukają drogi. Wprost w moje serce
uderza droga wszystkich. Czyż kamień przebacza?

Słuchaj, gdyby świat stanął w tej równowadze rąk,
którą przez każdy wybuch kamienia i człowieka
rozpościerasz niezmiennie nad płotem, o kilka kroków stąd
— tamtędy czasem dziecko nieostrożne przebiega.

Lecz równowaga ta, którą samotnie trzymasz,
wydaje się równocześnie za blisko i za daleko
Trzeba się nagiąć zarazem i zarazem trzeba się wspiąć.
(Dziecko jest nieostrożne i łatwo tamtędy przebiega).

I znów zostaje milczenie między sercem, kamieniem i drzewem.
Każdy w niego może wejść. Jeśli wszedł, pozostanie sobą.
Jeśli nie wszedł, to mimo pozorów we wszystkich sprawach ziemi
nie uczestniczy dotąd.

IV.

(pamięci towarzysza pracy)

1.

Nie był sam. Mięśnie jego wrastały w ogromny tłum,
dopóki dźwigały młot i pulsowały energią —
lecz trwało to wszystko tak długo, dokąd czuł pod stopami grunt,
dokąd kamień nie zmiażdżył mu skroni
i nie przeciął komór serca.

2.

Wzięli ciało, szli milczącym szeregiem.

3.

Trud jeszcze zstępował od niego i jakaś krzywda.
Mieli bluzy szare, buty wyżej kostek w błocie.
Ujawniali właśnie to wszystko,
co wśród ludzi powinno się skończyć.

4.

Czas jego stanął gwałtownie. W zegarach niskiego prądu
zerwały się nagle wskazówki i spadły z powrotem do zera.
Przeniknął go biały kamień, w istotę jego się wżarł
i przejął ją wreszcie na tyle, że stała się sama kamieniem.

5.

Któż z niej odwali kamień? Kto myśli na nowo rozpostrze
w skroniach głęboko pękniętych — tak pęka na ścianie tynk.
Złożyli go milcząc plecami na płachcie żwiru.
Przyszła znękana żona i wrócił ze szkoły syn.

6.

Czy dotąd? Czy jego gniew ma się tylko na innych przelać?
Czy nie dojrzewał w nim samym własną miłością i prawdą?
Czyż mają go jak tworzywo zużyć pokolenia
i wyzuć z treści najgłębszej, jedynej i własnej?

8.

I znowu ruszyły kamienie. Wagonik ginie w kwiatach.
I znowu prąd elektryczny ściany głęboko tnie.
Lecz człowiek zabrał z sobą wewnętrzną strukturę świata,
w której miłość tym wyżej wybuchnie, im większy nasyca ją gniew.

R. 1956.

Andrzej Jawień

Z ŻYCIA EMIGRACJI POLSKIEJ W WIELKIEJ BRYTANII

Mimo wielu różnorodnych artykułów poświęconych sprawom ostatniej polskiej emigracji, wiadomości o jej życiu i pracy, w szczególności zaś o jej działalności w dziedzinie pielęgnowania i wzbogacania kultury ojczystej ciągle są bardzo nikłe. Notatki poniższe nie mają stanowić jeszcze jednej próby „spojrzenia na emigrację", analizowania jej skomplikowanych uwarunkowań, dążeń i celów. Chodzi w nich o podanie kilku informacji o niektórych instytucjach, powstałych z jej inspiracji, o ich rozwoju i trudnościach, by w ten sposób przybliżyć czytelnikowi w kraju choć mały fragment obrazu jej prac i osiągnięć. Największym zaufaniem społeczeństwa emigracyjnego cieszą się organizacje społeczno-wychowawcze i religijne, a więc Polska Macierz Szkolna, Harcerstwo i Akcja Katolicka.

AKCJA KATOLICKA

Pierwsze wezwanie do stworzenia Akcji Katolickiej w Wielkiej Brytanii rzucili Biskupi Gawlina i Radoński jeszcze w r. 1943. Dzieło podjęto z entuzjazmem, ale koniec wojny, rozterka wewnętrzna wśród różnych orientacji politycznych a wreszcie niezdecydowanie w sprawie powrotu do kraju, spowodowały przytłumienie pierwszego zrywu entuzjazmu, tak że dopiero w 1947 powstał Instytut Akcji Katolickiej w Londynie jako organ kierowniczy, doradczy i kontrolny.

Organizatorzy Akcji Katolickiej zdawali sobie sprawę z trudności w podejmowaniu tej pracy. W kazaniu na pierwszym walnym zebraniu Rady Instytutu w grudniu 1947 r. Ks. Rektor Staniszewski powiedział odważnie:

„Wszak nikt z nas nie chce tu rozbijać namiotów na stałe. A jednak trzeba jakiejś żywszej akcji katolickiej. Odsłońmy fałdę naszego polskiego katolicyzmu i powiedzmy sobie szczerze, że dopiero w zetknięciu z katolicyzmem angielskim przekonaliśmy się, jaki nasz katolicyzm jest powierzchowny, płytki, jałowy, oparty raczej na tradycji i sentymencie, a nie na rozumnym przekonaniu... Daliśmy się poznać tutejszym katolikom jako dzielni żołnierze, bohaterowie, ale trudno dopatrzeć się w nas dzielnych konsekwentnych katolików. Przecież nikt nas nie zdemobilizował jako katoli-

ków. Nikt nam nie odebrał sakramentalnego charakteru Chrztu i Bierzmowania... Celową więc i chwalebną i nader pożyteczną będzie rzeczą nie tylko dla Kościoła Powszechnego, ale i ze względów narodowych wszczęcie akcji katolickiej na platformie czysto kościelnej, która dla nas Polaków, niezgodnych politycznie, była, jest i będzie zawsze platformą wspólną"...

Trudności organizowania się Polaków wynikały też z charakteru Wielkiej Brytanii, z czego trzeba było zdać sobie sprawę:

„Zjednoczone Królestwo — czytamy w jednym z jego przemówień — to kraj wyspiarski, tradycyjnie przywykły do izolacji, z reguły niechętny cudzoziemcom, których po raz pierwszy w takiej liczbie i na dłużej gościć ma u siebie. Przy tym jest to kraj protestancki, jednakże w stanie dużego rozkładu doktrynalnego, zaniku wiary i praktyk religijnych, przy dużym upadku obyczajowości. Równocześnie jednak społeczeństwo brytyjskie odznacza się zupełnie wyjątkowym wyrobieniem politycznym, zmysłem równowagi, umiaru i ofiarności, cnotą dyscypliny, co w niemałym stopniu zawdzięcza wychowaniu młodzieży, kładącemu nacisk na wyrabianie charakterów bardziej jeszcze niż na wykształcenie.

W kraju tym przebywa mniejszość katolicka, stosunkowo nieliczna, do niedawna jeszcze upośledzona, jeśli nie prześladowana, a więc o postawie z natury rzeczy bardziej odpornej, bezkompromisowej, bardziej bojowej niż w krajach o katolickiej większości. Trudno więc dziwić się, że katolik brytyjski jest surowszy w sądzie o swych współwyznawcach i bardziej wymagający pod względem dyscypliny i praktyk religijnych. Gdy się zważy różnice położenia, tradycji, postawy i charakterystyki, to trudności interpenetracji wzajemnej katolików polskich i brytyjskich rzucają się w oczy. W miarę opuszczania przez naszych rodaków skupisk narodowych w obozach wojskowych i cywilnych w tym kraju i w miarę ich rozpraszania się dla pracy i życia wśród otoczenia brytyjskiego, trudności te wzrastać muszą. Są to trudności wzajemne. Skrzywdzeni przez los Polacy czują się nieswojo w środowisku obcym, tak bardzo różnym, a często niechętnym lub uprzedzonym. Grozi im niebezpieczeństwo otoczenia innowierczego, zobojętniałego religijnie, zmaterializowanego, o podkopanym życiu rodzinnym. Boli ich niemożność znalezienia w miejscowym kościele katolickim pociechy religijnej w połączeniu z narodową. Katolików brytyjskich natomiast razi polska kompromisowość religijna, brak gorliwości w praktykach, lekkomyślne zawieranie małżeństw mieszanych wyznaniowo, niemoralne życie wielu Polaków, a także tendencja do zbytniej ekskluzywności narodowej nawet w życiu religijnym. Te wzajemne trudności muszą być przezwyciężone w obopólnym interesie, a przede wszystkim w celu dobrze rozumianej służby Bożej.

Nie możemy być katolikami od nie-

dzieli, wstydliwie chowającymi nasz katolicyzm w kieszeni od kamizelki. Musimy śmiało i zdecydowanie afirmować na zewnątrz nasze przekonania katolickie i co ważniejsze jeszcze, potwierdzać je naszym sposobem życia...

Wspaniałym przykładem... jest dla nas Kraj nasz, który w miłości chrześcijańskiej potrafił zatrzeć różnice nie tylko materialne, społeczne, klasowe, ale i środowiskowe. Dążąc do podobnego celu w naszym środowisku emigracyjnym, powodowani uczuciem chrześcijańskiej miłości i zgody w służbie Boga i Ojczyzny, najlepiej damy wyraz naszej serdecznej i wciąż żywej łączności duchowej z Krajem"...

Akcję Katolicką wznowiono na emigracji w momencie zwrotnym dla polskiego uchodźstwa w Wielkiej Brytanii: Polacy przechodzili wówczas z organizacyjnych ram życia wojskowego do pracy cywilnej. Liczono wówczas na stworzenie w prowincjonalnych skupieniach polskich, dopóki były one jeszcze uchwytne, miejscowych kół Akcji Katolickiej. Już na zjeździe organizacyjnym podkreślono konieczność współpracy z katolickimi organizacjami jak: Misja Polska, Sodalicje Mariańskie, Legion Marii, Koło Tomistyczne, Koło św. Stanisława, Chrześcijańskie Zjednoczenie Zawodowe, grupa polska w Zrzeszeniu Katolickim Członków Związków Zawodowych Wielkiej Brytanii, Polskie Katolickie Stowarzyszenie Uniwersyteckie „Veritas", grupa polska angielskiej organizacji „Sword of the Spirit" (Miecz Ducha), Angielsko-Polskie Stowarzyszenie Katolickie (A. P. C. A), angielska organizacja katolicka „Catholic Truth Society" i amerykańska organizacja „War Relief Service-National Catholic Welfare Conference". Przedstawiciele tych organizacji wzięli udział w organizacyjnym zjeździe Akcji Katolickiej.

Dziś działalność Instytutu wykazuje dużą aktywność, mimo że borykać się musi z dużymi trudnościami i często zamienia się w „zakon żebrzący" o datek pieniężny, o czas i poświęcenie pracy.

Działalność jego idzie w kierunku szkolenia działaczy katolickich, tworzenia terenowych kół Akcji Katolickiej i akcji wydawniczej.

Instytut wydaje stały miesięcznik „Czyn Katolicki", który zamieszcza wiadomości o akcji katolickiej, wypowiedzi hierarchii kościelnej i komunikaty bieżące oraz prowadzi działy stałe, poświęcone m. in. apostolstwu modlitwy, rodzinie itp.

Instytut organizuje akademie, kursy i referaty, a jego prelegenci wyjeżdżają na zaproszenia poszczególnych duszpasterzy organizacji. Posiada też I. P. A. K. „Księgarnię ruchomą", rozwożącą książki do swych placówek. Instytut współdziała w organizowaniu pielgrzymek na terenie Wielkiej Brytanii (do Carfin, Hollywoll, Pantasph, Hodnesford, Aylesford) i zagranicznych (do la Salette, Fatimy i Lourdes).

I. P. A. K. jest dotąd jedyną reprezentacją polskiej Akcji Katolickiej w jej organizacjach międzynarodowych.

KATOLICKI OŚRODEK WYDAWNICZY „VERITAS"

Z działalnością Akcji Katolickiej ściśle jest związany Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", najruchliwsze wydawnictwo na emigracji. Mieści się ono w zaułku Praed Mews, stanowiąc jakby wyspę polskości, która przy pomocy słowa drukowanego promieniuje na cały świat emigracyjny. Ośrodek „Veritas" rozpoczął swą pracę z jedną maszyną drukarską, przywiezioną z Włoch, która w czasie wojny i we Włoszech służyła akcji wydawniczej Biura Prasowego biskupa polowego. Biuro to posiadało własny sprzęt drukarski i miało na celu ułatwianie pracy kapelanom wojskowym. Obok swych zasadniczych zajęć duszparsterskich, kapelani wydawali dla żołnierzy czasopismo religijne „W Imię Boże", wychodzące w nakładzie 50 tys. egzemplarzy. Na terenie Włoch redagował je I. O. M. Bocheński OP., profesor Papieskiego Kolegium. Ukazywały się też zeszyty pt. „Nauka Chrystusowa", książki religijne, modlitewniki itd. Maszynę drukarską, która służyła tym celom, ofiarował Ks. Biskup Gawlina Ośrodkowi „Veritas" i właśnie ona stała się zaczątkiem sprzętu wydawniczego.

Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas" wydaje pod nazwą „Biblioteki Polskiej" cykl książek, ukazujących się co miesiąc, z góry opłacanych przez czytelników. Wzamian za tę opłatę, czytelnicy otrzymują książki po cenach własnych wydawnictwa. Celem „Biblioteki Polskiej" jest ożywienie ruchu wydawniczego na emigracji, dostarczenie czytelnikowi taniej, dobrej i estetycznie wydanej książki. Zgodnie z podziałem cyklu na serie, stosowane są cztery kolory opraw: czerwona dla beletrystyki, niebieska dla książek religijnych, zielona dla szkiców i książek popularno-naukowych i lniana dla premii. Każdy tom ujęty jest w wielobarwną obwolutę, projektu któregoś z wybitnych malarzy lub grafików polskich, i ozdobiony na stronie przed kartą tytułową artystycznym ex librisem. „Biblioteka Polska" wydała od 1953 roku około pięćdziesięciu książek. Może wybór tych książek nie zaspakaja w pełni potrzeb polskiego czytelnika na emigracji, niemniej znajdują się wśród nich pozycje bardzo wartościowe jak: „Błogosławiona wina" i „Rok Polski" Zofii Kossak, „Krótka historia Anglii" Chestertona, „Od Kochanowskiego do Staffa" Borowego, „Historia Polski" Haleckiego, „Szkice etyczne" Bocheńskiego, „Podróż do Lourdes" Carrela i wiele innych.

BIBLIOTEKA POLSKIEGO OŚRODKA NAUKOWEGO (POLISH RESEARCH CENTRE)

Instytucja P. R. C. powstała w listopadzie 1939, jako placówka mająca na celu informowanie Anglików o Polsce i o Polakach oraz nowoprzybyłych Polaków o Anglii i o Anglikach. Poważną rolę w realizowaniu tych celów odegrała biblioteka, której organizowanie rozpoczęto równocześnie z powstaniem Instytutu.

Pierwszym poważnym darem była kolekcja Alma Tademy, wielkiego przyjaciela Polaków, ofiarowana przez Miss Alma Tademę, córkę malarza: w liczbie 387 dzieł (537 tomów). Są to w 99% polonica lub publikacje związane z Polską od końca XVI wieku do pierwszych lat dwudziestych wieku XX-ego.

Następnie Britisch Council ogłosił zbiórkę książek na rzecz P. R. C., w rezultacie której powstająca biblioteka wzbogaciła się o 400 poważnych prac angielskich z zakresu historii, literatury, kultury i geografii Anglii. W miarę możności kompletowano księgozbiór drogą kupna. Z chwilą ukończenia wojny wszystkie prawie urzędy polskie przekazały swe księgozbiory i biblioteki podręczne, bibliotece P. R. C. W tym czasie zakupiono dom przy 51, Eaton Place, gdzie w latach następnych znalazły też schronienie biblioteki wojskowe.

Zdecydowano, że tak powstały księgozbiór, liczący wówczas 45 tys. tomów, pozostanie na stałe w Londynie jako stacja naukowa na wzór Biblioteki Polskiej w Paryżu — spuściźnie po Wielkiej Emigracji.

Obecnie Biblioteka posiada ponad 50 tys. tomów.

Biblioteka Polskiego Ośrodka Naukowego P. R. C. jest biblioteką humanistyczną. Nieliczne prace z zakresu matematyki, fizyki czy też medycyny są wcielane do zbiorów jedynie jako pozycje bibliograficzne wydawnictw emigracyjnych.

Prócz książek, biblioteka posiada duży zbiór czasopism (około 2 tys. tytułów), głównie polskich z całego świata z czasów wojny; pewną ilość angielskich i niemieckich z tego samego okresu; prasę podziemną w odbitkach fotograficznych, oraz wszelkiego rodzaju wydawnictwa periodyczne łącznie z prasą. Jest również piękna kolekcja starych map polskich.

Prace biblioteczne i obsługa czytelników pochłaniają bez reszty czas minimalnego personelu, tak że wszelkie sprawozdania i opisy księgozbioru są zredukowane prawie do zera.

W roku 1948 powstała Centrala bibliotek ruchomych w ramach Komitetu Oświaty Polaków w Wielkiej Brytanii. Celem tych bibliotek jest dostarczanie książek polskich skupiskom Polaków, a także zaopatrywanie w książki tych Polaków, którzy przebywają na terenie obozów *National Assistance Board*. Po rozwiązaniu Komitetu w 1954 r. Centrala weszła w skład Komitetu Oświatowo-Bibliotecznego przy *Polish Research Centre*. Biblioteki ruchome szybko dotarły do szerokich kół czytelników. Już w pierwszym roku swego istnienia Centrala wypożyczyła 17 zestawów bibliotecznych zawierających 1200 tomów, z których skorzystało 1322 czytelników.

SZKOLNICTWO WYŻSZE I NAUKA POLSKA NA OBCZYŹNIE *)

Znaczna liczba profesorów i docentów polskich znalazłszy się poza

---

*) Dane wg sprawozdania z r. 1956.

granicami kraju przystąpiła — mimo niezwykle trudnych warunków — do stworzenia szkolnictwa wyższego. Nie zabrakło też młodzieży, która wypełniwszy szeregi emigracji pragnęła studiować w uczelniach kierowanych przez Polaków. To zjawisko nie mające precedensu w którejkolwiek z poprzednich emigracji, tłumaczy powstanie takich placówek naukowych, jak: Polski Wydział Lekarski w Edynburgu (1941—1949). Polski Wydział Prawa w Oxfordzie (1944—1947), Rada Akademickich Szkół Technicznych w Londynie powstała w 1944, Polska Szkoła Architektury w Liverpoolu (1942—1946), Szkoła Nauk Politycznych i Społecznych (1948—).

W roku 1952 powstał Polski Uniwersytet na Obczyźnie. (P. U. N. O.). Zadaniem P. U. N. O. są studia językowe i historyczne na poziomie akademickim, przygotowanie pracowników naukowych i urządzanie kursów i wykładów popularyzujących wiedzę. Uniwersytet posiada pełny wydział humanistyczny, przy którym powstał w 1954 r. Instytut nauk socjologicznych. Wydział humanistyczny ma statutowe prawo przeprowadzania habilitacji i nominacji na profesorów.

W roku 1948 powstała w Londynie Rada Naukowa, która w 1950 przekształciła się w Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie. W roku 1950 Towarzystwo wydało pierwszy zeszyt obrazujący życie nauki polskiej na obczyźnie w latach wojny i bezpośrednio po wojnie.

Towarzystwo prowadzi stałą ewidencję polskich placówek i pracowników naukowych na emigracji oraz rejestruje ich dorobek.

W roku 1947 powstał Fundusz Oświaty Polskiej Zagranicą. W ciągu swego istnienia udzielił on poważnych subwencji polskim placówkom oświatowym w Afryce Wschodniej, Argentynie, Australii, Austrii, Belgii, Danii, Francji, Holandii, Indii, Niemczech, Szwecji, Wenezueli i Wielkiej Brytanii. Źródłem dochodów Funduszu była powszechna zbiórka na Dar Narodowy 3-go Maja, organizowana we wszystkich krajach polskiego osiedlenia.

W r. 1953 powstała Polska Macierz Szkolna, która podjęła troskę o szkolnictwo polskie na poziomie szkolnictwa podstawowego i średniego na całej emigracji, i skoncentrowała w swych rękach zbiórkę na Dar Narodowy 3-go Maja.

Ten krótki, suchy przegląd niektórych placówek polskiej emigracji w Wielkiej Brytanii świadczy o tym, że silniejsze od sporów politycznych jest związanie emigracji z korzeniami kultury narodowej.

Zofia Roszkówna

WSPÓŁCZESNY KRYZYS RELIGIJNOŚCI

Nieufność wielu socjologów zachodnich, zwłaszcza amerykańskich, do wszelkich łatwych uogólnień w socjologii, idzie jak wiadomo tak daleko, że uprawiają oni wyłącznie tzw. mikro-socjologię; analizują określone grupy społeczne, wystrzegając się takich wniosków, które byłyby czymś więcej aniżeli podsumowaniem, nagromadzonego w wyniku badań socjometrycznych, materiału faktycznego. Na tle tak daleko posuniętej ostrożności tym bardziej należy podziwiać śmiałość autora, który nie waha się podejmować uogólnienia na miarę „globalną", „planetarną" i to w dziedzinie tak trudnej i tak słabo „rozpracowanej" jak socjologia religii. Jest w tej łatwości uogólniania trochę znanej francuskiej zarozumiałości, która wyraża się w przekonaniu, że to, co działo się lub dzieje we Francji, dzieje się lub będzie się działo także gdzieindziej na świecie. Stąd i kryzys religijności, jaki przeżyła Francja, przechodzi lub przejdzie cały świat.

A jednak książkę francuskiego jezuity O. A. Desqueyrat pt. „La Crise Religieuse des Temps Nouveaux" (Paris 1955, Spes) czyta się z prawdziwym, niesłabnącym zainteresowaniem i niepodobna się niekiedy oprzeć sugestywności spostrzeżeń, i wniosków autora. Książka ma oczywiście charakter popularny, publicystyczny. Materiał naukowy z drugiej ręki, jaki autor przytacza na poparcie swoich twierdzeń jest mocno niekompletny i niewystarczający, z czego autor najwidoczniej zdaje sobie sprawę. Stara się on jednak dać, jak sam mówi, lotnicze zdjęcie religijnej rzeczywistości społecznej, zanim naukowcy-badacze przeprowadzą jej szczegółową i pełną analizę. Takie spojrzenie, o ile byłoby trafne, powinno naukowcom ułatwić wybór kierunków i opracowanie planu badań.

Książka jest jednak bardzo ciekawa także i dla każdego przeciętnego czytelnika. Nie tylko dlatego, że daje niezwykle sugestywny obraz trudności i perspektyw życia religijnego w świecie współczesnym, ale może jeszcze bardziej dlatego, że uczy spostrzegać zarówno symptomy chorobowe, jak i korzystne przejawy rozwoju współczesnej cywilizacji i ukazuje ich związek z życiem religijnym oraz wpływ na jego rozwój.

KRYZYS JEST FAKTEM

Autor stwierdza najpierw fakt istnienia kryzysu religijnego, który obejmuje całą ludzkość, ma zasięg „planetarny", choć nie we wszystkich krajach świata jest on w jednakowym stopniu zaawansowany. Jest on np. głębszy w krajach protestanckich aniżeli katolickich, głębszy w Europie niż w Azji. Autor dostrzega związek między tym kryzysem a stopniem rozwoju cywilizacji w danym kraju. W krajach o wyższym poziomie cywilizacyjnym ma głębsze nasilenie aniżeli w krajach zacofanych. Widzi on nawet i pod-

kreśla różnice w tym względzie między poszczególnymi rejonami Francji. Dochodzi np. do wniosku, że im wyżej nad poziom morza, tym więcej ludzi we Francji spełnia praktyki religijne i odwrotnie — im niżej, tym więcej jest odstępstw. Uogólnienie to jest co najmniej zaskakujące, choć autor przytacza jakieś dane na jego poparcie.

Autor przyznaje zresztą, że istnieją także subiektywne różnice nasilenia kryzysu. Nie wszyscy ludzie w tych samych warunkach przeżywają go w tym samym stopniu.

PRZYCZYNY KRYZYSU

Nie zaprzecza więc autor, że istnieją jakieś indywidualne przyczyny tego stanu rzeczy i że sprawa ta może być analizowana także z tego punktu widzenia. Tym bardziej nie przeczy, że całe zagadnienie ma jeszcze inny, nadprzyrodzony aspekt, on jednak jako socjolog zajmuje się tylko jego stroną socjologiczną. Zwraca więc przede wszystkim uwagę na społeczne przyczyny kryzysu, stara się dociec dlaczego stał się on powszechny. Wymienia kilka takich ogólnych przyczyn rozważanego zjawiska.

Pierwsza z nich to charakter współczesnej kultury duchowej; sposób myślenia, przeżywania, odczuwania dzisiejszego człowieka został bowiem ukształtowany przez zespół treści kulturowych, z jakimi zetknął się on w swym rozwoju duchowym i formacji intelektualnej. Jakie są cechy charakterystyczne współczesnej kultury? Cechuje ją: racjonalizm, indywidualizm i krytycyzm. Człowiek wychowany, ukształtowany w atmosferze dzisiejszej kultury dąży do całkowitej samodzielności duchowej. Przeżywa lęk przyjęcia utartych przekonań, gotów jest zaprzeczyć wszystko to, do czego sam nie doszedł. Jest to jakiś uraz na punkcie uznania ustalonych twierdzeń czy formuł, pomimo że faktycznie bez nich obejść się nie może. Wszystko chce poddać krytycznej ocenie własnego rozumu, wszystkiemu nadać nowe formy i kształty. Przejawia się to i w indywidualnym rozwoju poszczególnych ludzi, gdyż człowiek dzisiejszy przeżywa zbyt długo, nieraz przez całe życie, okres dojrzewania, w którym na wszystko patrzy krytycznie i burzy wszelkie autorytety. Znajduje to odbicie także w linii rozwojowej dzisiejszej kultury, którą cechuje pogoń za nowymi formami i „spojrzeniami", bezwzględna świeckość i „antydogmatyzm".

Druga przyczyna tkwi w charakterze współczesnej cywilizacji. Jej materialne piętno i gwałtowny rozwój spowodował „wykorzenienie" czy raczej wyobcowanie dzisiejszego człowieka. Chodzi nie tylko o wyobcowanie geograficzno-środowiskowe polegające na tym, że wielu ludzi opuściwszy środowisko geograficzne w którym się wychowali, nie mogą odnaleźć siebie, co przejawia się między innymi w zaniku praktyk religijnych, ale także o wyobcowanie historyczne czy raczej cywilizacyjne. Rozwój cywilizacji jest tak szybki, a jej skoki zwłaszcza w krajach go-

spodarczo zacofanych, które ją przejmują od innych tak gwałtowne, że człowiek gubi się duchowo wobec jej materialnych sukcesów. Cywilizacja łamie dotychczasowe formy jego życia społecznego i rujnuje ustalone schematy jego życia duchowego. Zdobycze cywilizacji (samochód, radio, telewizja) rozszerzają przestrzeń społeczną, w której żyje dzisiejszy człowiek i zasięg oddziaływania kulturalnego, któremu podlega. Powoduje to dewaluację wszelkich treści kulturowych, a zwłaszcza religijnych.

Trzecia przyczyna to okoliczności, w jakich dokonuje się dojrzewanie społeczne poszczególnych społeczeństw i klas społecznych, które dochodzą do okresu swej emancypacji. Towarzyszą mu zjawiska analogiczne do tych, jakie obserwujemy u dojrzewającego chłopca: niechęć do wszelkiej zwierzchności, krytyka istniejącego stanu rzeczy, zaprzeczanie wszelkich idei będących w obiegu, poczucie niezrozumienia własnych potrzeb i dążeń, poczucie krzywdy. Jest rzeczą dość zrozumiałą, że to wszystko godzi w jakiś sposób także w religię.

Czwartej wreszcie przyczyny doszukuje się autor w pewnego rodzaju „spodleniu" dzisiejszego życia codziennego. Człowiek dziesiejszy nie tylko ma ciężkie życie, ale przeżywa jakiś kompleks poniżenia i małej wartości swego życia. Nie umie cieszyć się życiem i nie „celebruje" swoich nawet najbardziej uroczystych czynności, lecz je „odwala". Żyje w pośpiechu i lekceważeniu tego wszystkiego, co czyni. Przejawia się to nie tylko w zaniku dotychczasowych, uroczystych nieraz form towarzyskich zachowywanych nawet na codzień, ale nawet w języku, który stał się żargonem, językiem, w którym wszystko określa się z graniczącym nieraz z pogardą lekceważeniem. Desqueyrat uważa żargon za tak charakterystyczną cechę dzisiejszych czasów, że mówi nawet o „cywilizacji żargonu". Ten brak szacunku dla siebie i drugich, ocena swego życia jako „psie życie" nie sprzyja powstawaniu przeżyć religijnych i pogłębianiu życia duchowego, nie usposabia do pojmowania i zachwytu nad wspaniałością świata i życia nadprzyrodzonego.

ZJAWISKA SPRZYJAJĄCE ODRODZENIU RELIGIJNOŚCI

Autor nie chce być jednak pesymistą w swym spojrzeniu na dzisiejszego człowieka i współczesną cywilizację. Dostrzega w niej także pewne momenty, które sprzyjają rozwojowi religijności i mogą stać się podstawą jej ponownego rozkwitu.

Indywidualizm cechujący naszą kulturę ustępuje miejsca postępowi ducha wspólnoty i przewadze wartości humanistycznych w życiu społecznym. Zaczynamy dziś dostrzegać wartość społeczności, w których więzią jest nie tylko wspólność celów, ale i zjednoczenie członków przez miłość. Mówi tu o prawdziwych wspólnotach (communautés). Towarzyszy temu szerzenie się idei sprawiedliwości i miłości społecznej, które to idee zaczynają odgrywać coraz to poważniejszą rolę w życiu społecznym. Bariery społeczne powoli się obniżają, a w związku z tym znika także kom-

pleks nierówności społecznej, który od strony psychicznej pogłębiał podziały i poczucie obcości społecznej wśród ludzi. Zjawisko wyobcowania cywilizacyjnego ma także charakter przejściowy, dotyka w zasadzie jedno pokolenie, tak że dzieci i wnuki wyobcowanych przez rozwój cywilizacji nie będą już w tym stopniu podlegać jej urokom. Korzystanie z jej osiągnięć będzie ich mniej absorbowało psychicznie.

Najżywiej wyraża się optymizm autora w tym, co pisze o cywilizacji jutra, której zalążki już widzi i która jego zdaniem będzie stopniowo zajmowała miejsce cywilizacji żargonu. Jakie są pierwsze przejawy tej cywilizacji, która zdaniem autora będzie bardziej duchowa i humanistyczna? Autor zwraca głównie uwagę na wzrost ducha bezinteresowności u dzisiejszego człowieka. Śladów tej bezinteresowności dopatruje się on w ukochaniu przyrody, w pogoni za „świeżym powietrzem", w turystyce, sporcie, poszukiwaniu ryzyka i przygód, a także we wzroście poczucia więzi społecznej, w odradzaniu się życia rodzinnego, w nawrocie do mistyki, choćby chodziło tylko o mistykę naturalną.

Także ożywiona i odnowiona w swych metodach działalność apostolska Kościoła utwierdza autora w przekonaniu, że Francja jest na drodze do przezwyciężenia współczesnego kryzysu religijności.

PERSPEKTYWY

Gdy autor pisze o cywilizacji jutra, optymizm jego graniczy prawie z zachwytem. Widocznie jednak zdaje sobie sprawę z tego, że od jego obrazu cywilizacji jutra do pełnego odrodzenia religijności droga dość daleka, bo nie z tych przesłanek wyprowadza swe perspektywy przyszłości.

Wierzy w odrodzenie religijności, ale przedstawia dość oryginalną, bo demograficzną, teorię jej rozwoju. Stwierdza mianowicie bezsporny (szeroko go dokumentuje) fakt, że rodziny katolickie to najliczniejsze rodziny we Francji. Opierając się na założeniu, że dzieci rodzin katolickich będą katolikami i to gorliwymi, dochodzi do wniosku, że element katolicki będzie się ciągle we Francji wzmacniał. Autor oszczędził czytelnikowi szczegółowych wyliczeń za ile lat tą drogą cała Francja stanie się katolicka... ale utwierdził go za to w przekonaniu, że prężność duchowa katolicyzmu francuskiego jest raczej nikła...

Szkoda, że autor tym swoim końcowym pomysłem poderwał zaufanie czytelnika do całości swoich wywodów, gdyż książka zawiera wiele naprawdę trafnych i ciekawych spostrzeżeń. O. Desqueyrat wydaje się być wprawdzie zbytnio zasugerowany obecnym, rzeczywiście krytycznym (czy pokrytycznym), stanem religijności we Francji i wiele jego spostrzeżeń i uogólnień nie ma tak powszechnego i „globalnego" znaczenia, jak sobie to on sam wyobraża. Nie sprawdzają się one zwłaszcza na terenie Polski. Książka jednak przez swe ciekawe, nieraz rewelacyjne spostrzeżenia i analizy (np. charak-

terystyka współczesnej kultury duchowej, fakt „wyobcowania" człowieka pod wpływem zetknięcia ze współczesną cywilizacją, charakterystyka „cywilizacji żargonu" itp.) ułatwia lepsze zrozumienie przyczyn odstępstwa szerokich rzesz ludzi w krajach protestanckich i katolickich od religii. Kryzys religijności w wielu krajach zachodnich jest faktem niewątpliwym. Czy ożywienie religijności w Polsce w ostatnich latach oznacza, że mamy go za sobą, że przeszedł on u nas wyjątkowo łagodnie lub, że zaistniały okoliczności, które mu zapobiegły? Próba odpowiedzi na to pytanie wywołałaby na pewno żywe dyskusje. Wymaga ona gruntownej analizy naszej rzeczywistości religijno-społecznej, a może i gruntownych badań socjologicznych. Przeczytanie książki O. Desqueyrat posłuży na pewno do ułatwienia tej analizy.

Ks. Józef Majka

JUBILEUSZ MARITAINA

Jacques Maritain kończy siedemdziesiąt pięć lat (18. XI. br.) Nie tylko jego sława światowa, ale co najważniejsze jego twórcza aktywność nie słabnie, jest w pełnym rozkwicie. Jeden z przyszłych numerów „Znaku" poświęcimy omówieniu jego dorobku i jego roli. Przy okazji jubileuszu myśliciela, który ma cały zastęp uczniów i przyjaciół nie tylko we własnej ojczyźnie, przytaczamy jedno ze świadectw zawartych w książce zbiorowej *Jacques Maritain* (Recherches et Débats, Fayard, lipiec 1957). O roli Maritaina mówi tu wybitny pisarz Stanislas Fumet.

„Jacques Maritain zaczął od laicyzmu wojującego. U progu kariery uniwersyteckiej miał już jednak tę właściwość prawdziwego filozofa, że mimo atmosfery sceptycyzmu pragnął, aby prawda istniała. Z całkowitą bezinteresownością poświęcił się jej poszukiwaniu razem ze swą towarzyszką życia Raissą. Bodziec do poszukiwań dał im Bergson — ten właśnie filozof, któremu w roku 1913 Maritain poświęci swoją pierwszą książkę, będącą namiętnym i wszechstronnym atakiem. W szesnaście lat później dodaje Maritain do nowego wydania swojej „Filozofii Bergsonowskiej" drugą przedmowę: w niej składa wzruszający hołd szlachetności i geniuszowi swego dawnego mistrza. Swego czasu zabolało Bergsona oddalenie się tego, którego uważał za najlepszego swego ucznia. Miała jednak nadejść godzina, gdy on i Maritain odnaleźli się ostatecznie jako dwaj przyjaciele, dla których Bóg stał się najwyższą Rzeczywistością.

Nie Bergson jednak był w stanie ukazać młodemu Maritainowi boską prawdę „działającą w duszy i w ciele". Trzeba było wielkiego ogołocenia Leona Bloy i strasznej krzywdy

jakiej doznawał ten niezłomny, by objawić młodym oczom ukryty świat łaski. Dominikanin, ojciec Clerissac, który przyjął do Kościoła Maritaina, wraz z jego żoną i szwagierką, miał też to szczęście, że tak przenikliwy umysł młodego filozofa, jego wyostrzoną inteligencję i niezmąconą duszę zetknął z Sumą św. Tomasza z Akwinu.

Znany jest dalszy ciąg tych wydarzeń: apel zwrócony do Psichari'ego, zatargi z Péguy'm, którego nawrócenie było w oczach Maritaina za mało konsekwentne, i ten wpływ duchowy, który Jacques i Raissa wywierali prawie wszędzie w swym otoczeniu w okresie międzywojennym. Wielu stałych uczestników pamięta wieczory w Wersalu, a zwłaszcza później w Meudon. Do Meudon, w epoce naszego *Roseau d'Or*, zjeżdżano się z wszystkich krajów. Nie tyle żeby słuchać Maritaina, który nie jest gadatliwy i mówienie nie sprawia mu nigdy przyjemności (ale za to całą uwagę umie poświęcić drugiemu człowiekowi, bliźniemu), ile żeby zwierzać mu się i prosić go o przysługi.

Na początku grono przyjaciół to: wielki malarz, samotnik, Georges Rouault, Piotr i Krystyna Van der Meer de Walcheren, chrześniacy Leona Bloy tak samo jak Maritainowie [dwudziestego drugiego tego miesiąca gdy piszę, Piotr Van der Meer został wyświęcony na księdza w opactwie benedyktyńskim Oesterhout, w 76-ym roku życia] i inni jeszcze entuzjaści „Niewdzięcznego żebraka" [Leona Bloy]; lekarze, teologowie, ks. Richard, który jest dzisiaj arcybiskupem Bordeaux, Jacques Froissard, który nie był jeszcze wtedy Ojcem Brunonem, twórczym odnowicielem *Études Carmélitaines*, ks. Lallemant; Henri Massis zakładający dla Maritaina *Revue Universelle*, pismo, gdzie z czasem jeden ze współpracowników próbować będzie oskarżać Maritaina o herezję.

Później grono rozszerzyło się, i można powiedzieć, że cała intelektualna Europa, nie licząc gości ze Wschodu, z Azji, w ciągu lat przewija się przez Meudon. Każdy chciał poznać autora „Sztuki i scholastyki", później „Stopni wiedzy (Rozróżniać, by łączyć)" *(Degrés du savoir — Distinguer pour unir)*. Od słynnego geologa Piotra Termier, śmiałego obrońcy Leona Bloy i czciciela, jak on i jak Maritainowie, Matki Boskiej Saletyńskiej — aż do młodych poetów surrealistów i Maurycego Sachsa. Bywali w Meudon Louis Massignon, Henri Ghéon, Jean Cocteau, Julien Green, Charles Du Bos, Etienne Gilson, François Mauriac, Pierre Reverdy, muzycy Eric Satie, Georges Auric, Arthur Lourié, malarze Severini, Chagall, rzeźbiarz Arp i inni; bardziej nieoficjalnie — biedna i godna podziwu Ewa Lavallière, lub święty proboszcz Courneuve, jasnowidzący ojciec Lamy; książę Włodzimierz Ghyka, który został księdzem i umarł dwa lata temu w więzieniu rumuńskim, O. Garrigou-Lagrange, C. Bernadot, założyciel *La Vie Spirituelle* i tygodnika *Sept*, ks. Journet, O. Riquet, O. Charles,

którego Cocteau opisał w swoim „Liście do Martaina", O. Lebbe, który odnowił ducha misjonarskiego — wreszcie młodzi uczniowie filozofa, świeccy i duchowni, oraz współpracownicy *„Roseau d'Or"* i *„Iles"*; pierwsi Amerykanie, jacy zobaczyli Maritaina [dziś działającego stale w USA], Polacy, Anglicy, Niemcy, filozof Mikołaj Bierdiajew i za nim wielu młodych Rosjan. Wyliczenie nie miałoby końca: można powiedzieć, że cała epoka, czerpała odnowę ducha w domu Maritainów.

Czy cały ten świat zniknął? — Rozproszył się raczej, porywany przez uniwersytety, klasztory, wojnę, śmierć, deportacje.

*

Miłość mądrości i przyjaźń dla ludzi to dwa żywioły, a właściwie może jeden, ten sam — prowadzące Jacques Maritaina w jego działalności filozofa chrześcijańskiego, parającego się burzliwymi losami społeczeństw; powiedzmy nawet — w jego działalności politycznej. Pozostał w nim ten „głód sprawiedliwości", który przed nawróceniem popychał go w szeregi partii prześladowanych.

Maritain ma odrazę do *„le système bienpensant"* (prawomyślny konformizm) jest to system złudzenia i bezwładu. Kształtuje on ludzi najzacniejszych w życiu prywatnym, ale którzy, gdy tylko w grę wchodzą sprawy społeczne i polityczne, zamykają się w gorzkiej i dobrowolnej niewiedzy o bliźnich i o najbardziej oczywistych konkretach. I odmawiają, jakby byli z góry pokonani, wszelkiej inicjatywy, jakiej działalność Boga w doczesności domaga się od nich. Skarżą się, że świat im się wymyka, lecz nie wiedzieliby, co ze światem począć; przechodzą do historii jak mumie w spowiciu swych nienagannych myśli... Ta uproszczona „prawomyślna" ideologia skłania wiele dusz dobrej woli do postępowania takiego, jakby połowa Francji — ta, która głosuje na lewicę — była z góry skazana na ateizm i komunizm. I tak będzie rzeczywiście, jeśli chrześcijaństwo pozostanie dla niej nieme...

A mówiąc to nie myślę tylko o apostolstwie chrześcijan, które w porządku czysto duchowym stara się zwrócić dusze ku życiu wiecznemu; myślę o filozofii chrześcijańskiej, która w porządku doczesnym i bez żadnych utajonych tendencji apostolstwa religijnego przyłożyłaby się do odnowy struktur społecznych: po to, by odkryć praktyczną prawdę w porządku doczesnym i służyć doczesnemu życiu ludzi. Taka filozofia nie ma nic wspólnego z czysto dekoratywnym „ładem chrześcijańskim", znaczącym etykietami chrześcijańskimi zasadniczy nieład ustroju społecznego i kulturalnego o charakterze nieludzkim. Taka filozofia, ponieważ uderza w głębsze zasady, domaga się rewolucji głębszej niż to wszystko, co literatura rewolucyjna nazywa tym mianem.

A więc jak dla Maritaina przedstawia się działalność chrześcijanina w świecie? Oto jego odpowiedź:

„Chrześcijanin nie daje swej duszy światu. Ale musi iść do świata,

przemawiać do świata, żyć w świecie i to w samym jego rdzeniu. Nie mówię: po to tylko, by dać świadectwo Bogu i życiu wiecznemu; mówię: by pełnić także jako chrześcijanin swoje rzemiosło człowieka w świecie i posuwać naprzód życie doczesne ku brzegom Bożym. W świecie i w samym rdzeniu świata musi przeciwko światu utrzymać bez uszczerbku podwójną niezawisłość: naprzód wiary, słowa Bożego, cnót skierowanych na życie wieczne; po wtóre również swojej aktywności doczesnej jako chrześcijanina. Utrzymać niezawisłość tego, co nazwać możemy — jeśli za Arystotelesem nadamy słowu polityka najpełniejszy sens — politycznymi cnotami skierowanymi po chrześcijańsku ku życiu doczesnemu i dobru prawdziwie ludzkiej cywilizacji".

Jeżeli dziś te rzeczy, które wydawały się jeszcze bardzo śmiałe w epoce „Humanizmu integralnego" Maritaina, robią wrażenie zrozumiałych same przez się, tak są racjonalne, jeżeli te stwierdzenia uwalniają postawę chrześcijańską od rozdarcia i bezpłodności w świecie zdechrystianizowanym, ale zachowującym pewne podstawy chrześcijańskie (grożące jednak zanikiem jeśli nie będą wspierane) — Maritainowi właśnie w wielkiej mierze mamy to do zawdzięczenia — kończy Stanislas Fumet.

H.

KOEGZYSTENCJA WIERZĄCYCH Z NIEWIERZĄCYMI

(Przemówienie Arcybiskupa Lyonu, Kardynała Gerlier, wygłoszone w Brukseli w styczniu 1956 roku z okazji 25 rocznicy założenia: „Grandes Conférences Catholiques". Drukujemy je z niewielkimi skrótami.)

„W dzisiejszym świecie, chrześcijanie coraz bardziej zmieszani są z niechrześcijanami. Przy każdej sposobności chrześcijanie są zmuszeni do tłumaczenia się ze swej wiary, czy to publicznie, czy prywatnie. Choć ten stan rzeczy może narazić na oddalenie się niektórych od Chrystusa i Kościoła, to jednak byłoby rzeczą niesłuszną troszczyć się tylko o uchowanie wiernych przed licznymi, błędnymi doktrynami, z którymi na każdym kroku mogą się stykać.

Chciałbym być dobrze zrozumiany, nie zamierzam w sposób uproszczony przeciwstawiać osobnego istnienia życia wiary z jednej strony, a świata nowoczesnego z drugiej, jako dwóch odrębnych od siebie światów. Zbyt ze sobą są zmieszane. Nie można bowiem twierdzić, by w nowoczesnym, zmaterializowanym świecie Bóg nie działał. Czy można bowiem nazwać materializmem to, że wśród szerokich mas odczuwa się pragnienie pokoju i sprawiedliwości? Czy nie ma w tym działania Bożego? Czy

mógłby Bóg odgrodzić się od Swego dzieła?

Nie znaczy to, byśmy mieli być bierni i unikali ścierania się w sprawach religijnych. Powinniśmy pamiętać o obowiązku służenia prawdzie i bronienia jej przed atakami. Ale prawdy narzucać nie wolno. Nie można nikogo zmuszać do przyjęcia wiary. Niewiara, choć nie usprawiedliwiona, znajduje jednak nieraz w życiu ludzkim wytłumaczenie. W takich wypadkach byłoby niesprawiedliwym posądzać ludzi o świadomy grzech przeciwko prawdzie.

Codzienne kontakty z niewierzącymi mogą wierzącego doprowadzić do powątpiewania o istotnej potrzebie i skuteczności wiary. Ludzie wierzący mogą odkrywać u niewierzących szlachetne zalety. Wielu z nich odznacza się niewątpliwie nie tylko kulturą, ale i nienagannym życiem moralnym. Nieraz można spotkać u nich objawy subtelności, wspaniałomyślności i poświęcenia, które mogą nie tylko budzić podziw, ale i niepokój. Zdawałoby się, że niewiara powinna ograniczać ludzkie cnoty, a tymczasem dzieje się inaczej.

Stąd u niektórych chrześcijan budzi się wątpliwość czy istotnie wiara jest konieczna, i do czego ma prowadzić, jeśli wszystko da się realizować bez niej?

Nie dość na tym. Te kontakty z niewierzącymi mogą prowadzić do pewnych porównań. Przychodzą na myśl niektórzy chrześcijanie praktykujący, u których nie widać podobnych zalet. Widzi się godną ubolewania obojętność wielu chrześcijan dla tych, którzy znajdują się w gorszym od nich położeniu, tak jakby miłość bliźniego nie nakazywała pragnąć dla innych tego, czego się pragnie dla siebie samego.

Jeżeli tak źle się dzieje wśród chrześcijan, to obok pytania: czy wiara jest potrzebna, nasunąć się może inne jeszcze pytanie: czy istotnie wiara jest skuteczna?

Ta wątpliwość stwarza grunt podatny dla krytyki Kościoła. U człowieka, który umie widzieć Kościół w świetle wiary, podobna krytyka, mimo pewnego usprawiedliwienia w faktach, nie może zachwiać wiary. Lecz dla tych, którzy patrzą na Kościół tylko z punktu widzenia ludzkiego, socjologicznego, krytyka taka stanowi niebezpieczeństwo tym groźniejsze, że z góry odrzuca wszelkie argumenty usprawiedliwiające, a tym samym nadaje wagę zasadniczą częściowym niedociągnięciom. Można więc powiedzieć, że obecnie u niektórych chrześcijan wiara bywa często zachwiana, a conajmniej pozbawiona pierwszorzędnej roli, jaką powinna odgrywać w życiu człowieka, stosownie do słów św. Pawła do Żydów: „Sprawiedliwy żyje z wiary".

Co mają więc robić ludzie wierzący? Przede wszystkim powinni karmić swą wiarę wiedzą religijną na to, by znaleźć w niej odpowiedź na trudności, na które wiara ich mo-

że napotykać. U iluż chrześcijan została naruszona równowaga między wiedzą świecką, wiadomościami z praktyki czy teorii naukowych, które starają się oni zdobywać dla celów ziemskich, a między wiedzą religijną, pozostającą wciąż na poziomie infantylnym!

Zapewne, wiara jest przede wszystkim darem Bożym, na którym by się mogła zaszczepić.

Zdarza się coprawda, że nawet bez świadomej wiary w Chrystusa i w Boga, ludzie mogą spełniać dobre uczynki pod wpływem Ducha Świętego. Mogą też spełniać dobre uczynki czysto ludzkimi siłami. „O cnotach u pogan" mówił już w V wieku św. Augustyn. Nie powinniśmy więc dziwić się, gdy ludzie niewierzący osiągają wysoki poziom moralny. Przeciwnie, powinniśmy się z tego cieszyć i Boga za to chwalić.

Na to, by zasady chrześcijańskie przenikały wszystkie dziedziny życia człowieka, nie wystarczy być ochrzczonym i teoretycznie wierzącym. Życie nadprzyrodzone nie funkcjonuje automatycznie, a sakramenty nie działają w sposób magiczny. Nie trzeba więc gorszyć się pozornym brakiem skuteczności wiary u chrześcijan, gdyż jeżeli działanie wiary wydaje się u nich słabe, to dlatego, że nie są naprawdę Chrystusowi wierni.

Dochodzimy tu do sedna zagadnienia. Co więc należy czynić, aby żyć wiarą?

Nie można ograniczać wiary do faktu samego jej posiadania. Na to, by w dzisiejszych czasach ludzie nie zatracili wiary, należy wzbudzać w nich taką świadomość jej wartości, by nie mogli zachowywać jej tylko dla siebie. Trzeba, by czuli nieprzepartą konieczność dzielenia się nią z innymi. Dopiero działalność apostolska i misyjna sprawia, że człowiek nie tylko promieniuje wiarą na dusze bliźnich, ale sam w rezultacie prawdziwie nią żyje

Jednak nie należy sobie wyobrażać, by Kościół, wzywając wiernych do apostolstwa, zamierzał kierować ich na drogę stosowania przymusu wobec sumień, tak jakby wiarę można było komuś narzucać! Ludzie niewierzący zdziwiliby się, gdyby wiedzieli, że Kodeks Kanoniczny surowo zabrania wszelkich prób narzucania wiary.

Podkreślając tę zasadę w swej Encyklice o Ciele Mistycznym Chrystusa, Papież Pius XII przypomina, że wiara nie jest tylko sprawą osobistą człowieka, ale każdy chrześcijanin powinien poczuwać się do odpowiedzialności za swych braci. Chrześcijanie powinni wciąż starać się promieniować wiarą, nie na to, by narzucać swe własne przekonania tym, z którymi żyją, lecz by dzielić się z nimi światłem, jakie Chrystus w ich duszach rozniecił".

Tu Kardynał stwierdza, że apostołem można być w sposób najrozmaitszy. Przestrzega przed aktywizmem, tak często i słusznie potępianym przez Ojca Św. Działalność apostolska nie może osiągnąć spodzie-

wanych wyników, jeżeli nie wypływa z głębokiego życia religijnego. Inaczej może raczej wywoływać wrażenie u niewierzących, że Kościół jest organizacją polityczną, taką jak inne, a wtedy wysiłek apostolski pozostanie bez skutku.

„Apostolstwo musimy więc pojmować na sposób ewangeliczny. Prawdziwe apostolstwo jest odpowiedzią na wezwanie Chrystusa i wymaga odmiany życia, czyli nawrócenia. Ci tylko będą apostołami Chrystusa, którzy przedtem staną się Jego uczniami.

By zdać sobie sprawę, do czego to nas dziś zobowiązuje, należy dobrze rozumieć czasy, w jakich żyjemy. Choć istnieją jeszcze tradycje i formy życia, mające cechy chrześcijańskie, to jednak trzeba sobie powiedzieć, że nie żyjemy już w świecie prawdziwie chrześcijańskim. Dziś więc należy postępować tak jak pierwsi chrześcijanie, którzy żyli pośród świata pogańskiego. Dla nich wiara nie opierała się na tradycji, gdyż urodzili się w pogaństwie. Wiara ich była osobistą i przyjmując ją wraz ze chrztem, przyjmowali też perspektywę męczeństwa".

I tu Kardynał zwraca się do dzisiejszych chrześcijan z zapytaniem: „Jakie miejsce Chrystus zajmuje w waszym życiu? Czy jest On istotnie ośrodkiem wszystkiego?"

Chcąc dać praktyczne wskazówki postępowania, Kardynał zwraca uwagę na naukę płynącą z Nowego Testamentu, zachęcając do postawienia sobie pytania: Jakby dzisiaj w danym wypadku, postąpił Chrystus?

„Ludzie nie chcą się odciąć od złych obyczajów ogółu. Nie chcą zrywać z tym, co się dzieje naokoło i postępują tak jak inni. Ale niech tylko chrześcijanin zdobędzie się na odwagę, by odciąć się od wszystkiego, czego zabrania mu Bóg, a natychmiast taka postawa daje żywe świadectwo Chrystusowi.

Trzeba, by chrześcijański sposób życia zastanawiał ludzi i stawał się zrozumiały tylko wtedy, jeżeli się przyjmie Chrystusa. Trzeba, by życie chrześcijańskie świadczyło o miłości braterskiej i o radości. Ta miłość i radość są bowiem owocem działania Ducha Świętego.

Teraz nasuwa się odpowiedź na pytanie, stanowiące temat obecnych rozważań: Jaka powinna być nasza postawa wobec niewierzących?

Musimy przede wszystkim postawić się na miejscu niewierzących i innowierców, czy też ludzi niepraktykujących. Musimy spojrzeć mądrze i z wyrozumiałością na ich trudności, ich zastrzeżenia, ich obojętność, a nawet na ich wrogość. Nie wolno nam powątpiewać nigdy o ich dobrej woli, choćby nawet czasem ich zachowanie dawało ku temu powody. Ten wysiłek, który wynika z samej istoty miłości, doprowadzi nas do uświadomienia sobie, jak w praktyce nasza interpretacja nauki Chrystusa i sposób naszego życia mogą stanowić nieraz nieprzezwyciężoną trudność dla ludzi z zewnątrz. Wtedy zdamy sobie sprawę z tego, że za-

równo w sposobie mówienia o rzeczach wiary, jak i w praktykach religijnych, nasz sposób bycia i nasze przyzwyczajenia, zamiast naświetlać i ukazywać tajemnice chrześcijaństwa, przysłaniają je często i zniekształcają".

Nie mielibyśmy prawdziwej wiary, gdybyśmy nie zdawali sobie sprawy z tego, że Bóg nie przestaje działać na dusze niewierzących, wśród których żyjemy; gdybyśmy nie pamiętali o tym, że prawdę należy cenić dla niej samej, gdziekolwiek by się znajdowała, gdyż wiemy dobrze, że nie może ona nigdy być sprzeczna z Chrystusem, jako Słowem Bożym.

Tak więc apostolstwo staje się dla nas możliwe wtedy, kiedy nasza postawa wobec prawdy jest całkowicie lojalna.

Apostołowie, którym tak bardzo zależało na zdobyciu świata pogańskiego, nie paktowali nigdy z bożkami. Wobec bożków nam współczesnych, tytuł do wykonywania misji tego rodzaju dać nam może tylko niezachwiana postawa świadcząca o dostojeństwie naszej wiary.

Wszelkie wskazania duszpasterskie i wszystkie programy akcji katolickiej mają dziś jedno na celu: dopomóc bliźnim do osobistego zetknięcia się z Chrystusem na jakimś zakręcie drogi ich życia. Ta droga, dobrze znana, na której mijają nas codziennie, może stać się ich drogą do Damaszku. Trzeba więc byśmy się znaleźli na tej ich drodze i by mogli oni w nas odczuć coś, co wychodzi naprzeciw ich najszlachetniejszym pragnieniom.

Wprawdzie chrześcijanin nie widział Chrystusa, ale Go spotkał na drodze wiary, a spotkawszy Go, może o Nim mówić. Mówi o Nim przede wszystkim swym życiem „Dawanie świadectwa" rozumieć trzeba w tym sensie. Ale może i powinien też głosić Chrystusa i o Nim mówić jako o kimś, kim żyje. Nie będą to już argumenty czysto rozumowe, ale wyznanie Chrystusa, Syna Bożego i Zbawcy, przeniknięte żarliwością, a zarazem głoszone z dyskrecją i poszanowaniem tych, którzy szczęścia wiary nie dostąpili".

I tu Kardynał odwołuje się do własnych wspomnień rodzinnych:

Przez matkę swoją jest on krewnym Emila Littré, który wraz z Augustem Comte był jednym z założycieli szkoły pozytywistycznej. Przy urodzeniu dziecka oświadczył swej wierzącej żonie, że dopiero gdy córka skończy lat 20 przedstawi jej swoje poglądy, pozostawiając jej wybór religii. Gdy Zofia ukończyła lat 20, Littré oświadczył żonie, że wychowała córkę na istotę pełną doskonałości, i miałby sobie za złe, gdyby wniósł do jej duszy niepokój. Wobec tego nic jej nie powie. „Oto — powiada Kardynał — przykład szacunku niewierzącego dla wierzącego. Ale — mówi dalej — jeszcze piękniejsza jest odpowiedź drugiej strony:

W 20 lat później, Littré jest na łożu śmierci, zachowując pełną świa-

domość umysłu. W ciągu ostatnich lat, długie jego rozmyślania skłaniały go coraz bardziej do katolicyzmu, którego żywy i wzorowy przykład miał w osobie swej córki. Przyczyniał się do tego także dyskretny wpływ księdza, przyjaciela rodziny, z którym Littré chętnie przebywał. Pewnego dnia, gdy stan jego wydawał się groźny, żona pochyliła się nad nim i zapytała, czy chce być ochrzczony. Wtedy Littré zastanowił się chwilę i odrzekł: „Co na to powie Zofia?" Zapytana Zofia nie odpowiedziała nic. Milczenie jej było wstrząsające. I tu Kardynał podziwia postawę Zofii, świadczącą nie tylko o woli pozostawienia szlachetnej duszy ojca pełnej odpowiedzialności za taką decyzję, ale także o głębokiej ufności w łaskę i miłosierdzie Boże.

Littré przyjął chrzest i w 20 minut po tym życie zakończył.

Przemówienie swoje kończy Kardynał uwagą:

„Dzięki łasce Bożej, współżycie wierzących z niewierzącymi nie tylko nie jest próbą i dopustem Bożym, ale prawdziwym dobrodziejstwem, za które powinniśmy Panu Bogu dziękować. Nie za to, że istnieją niewierzący, ale że pozwolone jest nam być pośród nich. Olbrzymią przysługę oddają oni katolikom przez to, że samą swoją obecnością pomagają im uświadomić sobie, na ile wiara ich jest silna. Pomagają im zdać sobie sprawę z tego, że nie można być katolikiem dla siebie, bez poczuwania się jednocześnie do odpowiedzialności za wszystkich innych ludzi, że życie wiary i apostolstwo są nierozdzielne, że osobista wierność i służenie potrzebom duchowym bliźnich stanowią jedno.

Gdyby miłosierdzie Boga, pełne ojcowskiej i wymagającej lecz cierpliwej miłości, objawiało się w pokorze, dyskrecji i cierpliwości u każdego chrześcijanina i w ogóle u wszystkich chrześcijan, to zetknąwszy się z taką miłością, niewierzący odnaleźliby w niej Boga. Nie ma obawy, by taka postawa miała narażać ludzi na niebezpieczeństwo indyferentyzmu i naturalizmu. Taka miłość przerasta człowieka, bo tak kochać jest rzeczą Boską. Zresztą dla chrześcijanina podobna miłość nie jest zadaniem, które sam sobie wyznaczył, lecz misją, którą mu Bóg wciąż powierza, poprzez Chrystusa, w Kościele. Jest to obowiązek każdego. Jego obowiązek osobisty. Jego obowiązek jedyny.

Jednym słowem, problem koegzystencji z niewierzącymi polega na tym, że Kościół widzialny, na wzór Chrystusa, ma przejawiać się poprzez nas chrześcijan, jako sługa ludzkości: sługa pokorny, troskliwy, cierpliwy i wyrozumiały, czujny i stanowczy. Radość swą Kościół czerpie nie z triumfu nad tymi, którzy się od niego odwracają lub z nim walczą, ale w niesieniu wszystkim ludziom zbawienia."

(wg Documentation Catholique nr. 1226).

PAMIĘTNIKI EMIROWEJ

W latach 1939 i 1950 polska literatura pamiętnikarska wzbogaciła się nową poważną pozycją, do dziś w kraju prawie nie znaną. Są to pamiętniki Rozalii z Lubomirskich Rzewuskiej (1788—1865), wydane w Rzymie przez jej prawnuczkę Giovannellę Caetani Grenier [1]). Były one napisane po francusku i w tym też języku zostały opublikowane. Do chwili uporządkowania i ogłoszenia drukiem, materiały znajdowały się w archiwum rodziny Caetani Grenier.

Pamiętniki napisane zostały przez autorkę na życzenie jej córki Kaliksty, zamężnej za Michałem Aniołem Caetani ks. de Teano, w formie długiego, skierowanego do niej dialogu. W dedykacji pani Rzewuska zastrzega się, iż do dzienników jej nie należy przywiązywać zbyt dużej wagi, gdyż nigdy nie brała ona bezpośredniego udziału w wielkich wydarzeniach światowych. Jest to o tyle prawda, że istotnie była ona tylko świadkiem i kronikarzem tego, co się działo w różnych punktach walącej się starej Europy w ciągu kilkudziesięciu burzliwych lat. Niemniej, ze względu na swoją pozycję społeczną oraz powiązania rodzinne i towarzyskie, pani Rzewuska tyle widziała i tyle znała historycznych i mniej znanych osobistości, głównie pierwszej połowy XIX w., że relacje jej, jako osoby wybitnie inteligentnej i umiejącej obserwować, muszą być interesujące. Dodatkowo zaś czytelników polskich zainteresować może fakt, iż autorka pamiętnika była córką Rozalii z Chodkiewiczów Lubomirskiej, owej „Różyczki z Czarnobyla", jak ją określił kiedyś Wasylewski, straconej na szafocie w czasie Rewolucji Francuskiej i żoną Wacława Rzewuskiego, słynnego „Emira", owianego nimbem romantyczności i tajemniczości. Niestety — o tych obu postaciach pisze autorka stosunkowo nie wiele i nie podaje właściwie żadnych nowych, nieznanych dotąd szczegółów z ich życia.

Pani Rzewuska była wielką damą polską, wychowaną w stylu edukacji francuskiej drugiej połowy XVIII w. i przełomu XIX w., w duchu kosmopolitycznym. Nie mogło zresztą stać się inaczej, skoro już od wczesnej młodości styka się ona z najróżnorodniejszymi cudzoziemcami i po wielekroć wyjeżdża zagranicę, gdzie w końcu czuje się lepiej, niż w Polsce.

W wieku lat pięciu straciwszy w tragicznych okolicznościach matkę i sama cudem uratowana, nie miała promiennego dzieciństwa. Nie ułożyło się też dobrze małżeństwo jej z interesującym początkowo, ale jakże różnym usposobieniem i zapatrywaniami Wacławem Rzewuskim. Dalszymi ciosami była śmierć dwóch synów Stanisława i Witolda, a w końcu najukochańszej córki Kaliksty.

Do męża, z którym w końcu się rozeszli, miała niewątpliwie żal z powodu jego ekstrawagancji i „gminnych" upodobań, tak biegunowo róż-

nych od wytwornego sposobu bycia i zapatrywań jej samej. Nie chcąc jednak mówić o nim źle, — mówi mało. Aby jakoś wyrównać ten brak wiadomości o najbardziej w prywatnym życiu prababki interesującej osobistości, pani Giovanella Caetani Grenier zdecydowała się dołączyć do pamiętników, jako tom trzeci wydawnictwa, szkic napisany przez Antoniego Rollego pt. *„Vie de l'Emir Rzewuski"*.

Mimo błyskotliwości uwag, autorka często irytuje swymi, nawet jak na jej epokę i środowisko, zbyt konserwatywnymi zapatrywaniami. Zetknąwszy się w dzieciństwie bezpośrednio w sposób bolesny z Rewolucją Francuską, do końca życia, a więc i w 1848 r. niechętnie będzie się odnosić do wszelkich ruchów wolnościowych, mających na celu zburzenie ustalonego i „jedynie sprawiedliwego" porządku rzeczy. Pozostanie gorącą zwolenniczką „ancien régime'u", a Burbonów w szczególności, nawet wówczas, gdy naród polski i jej własny małżonek entuzjazmować się będą Napoleonem. Mimo wychowania w kulturze francuskiej, stroni od Francji, a „Marsylianka" stale wywołuje u niej niemiłe skojarzenia. Świetnie natomiast czuje się w Petersburgu, gdzie admiruje Mikołaja I, a dalej na dworze wiedeńskim, gdzie ma szerokie stosunki z tamtejszą socjetą i gdzie dużo i chętnie przesiaduje, a w końcu w Rzymie i Neapolu. Czas dłuższy podróżuje zresztą także i po innych krajach europejskich. Była więc m. in. w Szwajcarii i w Niemczech, odwiedziła Wielkopolskę, Śląsk i Pomorze, a przez Odessę dojechała nawet do Konstantynopola.

Ponieważ we wszystkich stolicach europejskich jest zadomowiona, przyjmuje u siebie liczne rzesze gości zarówno ze sfer czysto arystokratycznych jak też dyplomatycznych oraz sama składa wizyty, zna niemal całą utytułowaną Europę. Wskutek tego pamiętnik jej staje się wprost nieprzebraną kopalnią najróżnorodniejszych wiadomości politycznych i obyczajowych. Szkoda tylko, że zawsze pamięta, iż jest wielką damą i że na skutek tego zachowuje stale umiar i dyskrecję we wszystkich relacjach. A przecież w pamiętniku wydanym w wiele lat po śmierci osób zainteresowanych tak chętnie szukamy niedyskrecji i raczej kulis niejednej sprawy, znanej tylko od strony oficjalnej.

Jeśli chodzi o teren polski, to nieco miejsca poświęca pani Rzewuska opisowi Opola w lubelskim, odziedziczonego po ojcu, czyli swej wiejskiej rezydencji niedalekich stosunkowo Puław (gdzie poznała swego przyszłego męża) oraz kilku innych rezydencji magnackich. Szeroko zajmuje się stosunkami w Warszawie w latach 1815—16, 1825, 1818—1830, a w końcu pod rządami ks. Paskiewicza i Korczakowa, do 1863 r., kiedy to pamiętnik urywa się. Zgodnie ze swymi przekonaniami legitymistycznymi, nie rozumie dążności rodaków do wydobycia się z sytuacji, w której Polska znalazła się po rozbiorach. Oczywiście, że i w kraju zna niemal wszystkie ówczesne wybit-

niejsze, oficjalne osobistości. Mickiewicza, którego nie docenia, nie mając zrozumienia dla prądów romantycznych w literaturze, wspomina raczej nawiasowo. Z tego samego powodu ma wiele zastrzeżeń do twórczości Krasińskiego.

Interesujące są uwagi pani Rzewuskiej czynione na marginesie jej podróży po wschodnich ziemiach polskich. Opowiada też niekiedy kapitalne anegdotki, jak np. o Radziwille z Białej, który ściągał do siebie na obiad sąsiadów za pomocą wystrzałów armatnich. Pierwszy wystrzał oznaczał kurtuazyjne zaproszenie, drugi — polecenie, trzeci zaś zniszczenie domostwa, jeśli zaproszony nie zdążył na czas znaleźć się przy książęcym stole. Ten dość oryginalnie wyrażany dowód gościnności stał się w końcu takim postrachem dla okolicy, że np. pani Niemcewiczowa, będąc w przede dniu rozwiązania, po drugim wystrzale nie ośmieliła się zostać w domu. Dosadnie scharakteryzowana została także m. in. babka pani Rozalii — Ludwika z Rzewuskich Chodkiewiczowa, pani na Młynowie i Pekałowie, znana już zresztą nieźle z pamiętników Detiuka-Andrzejowskiego, która raportu swego administratora słuchała siedząc na... tronie, wcale nie królewskim.

Pisownia nazwisk i miejscowości, głównie polskich, autorce pamiętnika, używającej jak się wydaje na codzień wyłącznie języka francuskiego, sprawia trochę kłopotu: Brześć np. pisze jako „Brzecz" etc. Szkoda, że wydawcy, mając zapewnioną pomoc p. Michałowskiego, przed 1939 r. dyrektora Biblioteki Polskiej w Rzymie, nie skorzystali z niej w szerszym zakresie, aby te nieścisłości usunąć. Natomiast uznanie dla nich należy się za obszerny indeks biograficzny umieszczony przy końcu tomu trzeciego, luźno związanego z całością, zawierający krótkie, nie zawsze jednak wystarczające dane, dotyczące osób, obszerniej wspomnianych w pamiętnikach. W końcu bardzo korzystnie uzupełniają trzy pokaźne tomy pamiętników ilustracje, przedstawiające podobizny autorki oraz niektórych członków jej rodziny, jak też widoki nieistniejącego niestety od niedawna zamku w Podhorcach. Dwie tablice genealogiczne są dużą pomocą w zorientowaniu się w stosunkach rodzinnych autorki tych bardzo interesujących pamiętników.

Roman Aftanazy

---

[1]) Mémoirs de la comtesse Rosalie Rzewuska (1788—1865), publiées par son arrière-petite filie Giovannella. Caetani Grenier. T. I Rome 1939 s. 644, T. II Rome 1939 s. 560, T. III Rome 1950.

NOWE PRĄDY W LITERATURZE ANGIELSKIEJ

☐ Wrześniowy numer *Times Literary Supplement* przynosi artykuł omawiający powojenną twórczość młodych pisarzy angielskich. Ta interesująca analiza przyczyn, które wpłynęły na jej ukształtowanie i charakter nie jest wprawdzie prawie zupełnie udokumentowana (nie przy-

toczono tu nawet żadnych nazwisk autorów, ani też tytułów dzieł, o których się pisze) niemniej jednak godna omówienia.

Czasy wojenne, wymagające bezustannego wysiłku, ofiar i wyrzeczeń — zbliżyły i zrównały wszystkich, uwydatniając raczej dodatnie, pozbawione egoizmu cechy charakteru. Stąd też lata te sprzyjały rozwojowi poezji, która potrafiła uchwycić i podkreślić najbardziej intensywne momenty dojmujących przeżyć. Powieść jako rodzaj literacki nie istniała prawie wcale. Powieściopisarz bowiem z mało znaczących nieraz faktów buduje interesującą całość — lecz doświadczenia lat 1940—1950, kiedy to pięć lat służył w wojsku, a następne pięć walczył o odbudowanie życia w ciężkich warunkach powojennych, dostarczyły mu wprawdzie różnorodnych wrażeń, których jednak nie potrafił, czy nie chciał powiązać w jednolitą całość. Tworzyły one jakby odrębne światy, nie wykorzystane do głębi. Sytuacja ta uległa zmianie od 1950 r., kiedy to życie w Anglii zaczęło się coraz bardziej normować. Świadomość przynależności klasowej i ambitna żądza sławy wyparły idealizm. Cechy te, właściwe każdej społeczności ludzkiej, a zwłaszcza młodym pisarzom, usuwane w cień w czasie wojny, ponownie i silnie się zaznaczyły. Bohater powieściowy „urządza się" w życiu, a nawet inny typ bohatera, pozornie aspołeczny „outsider", zręcznie tylko ukrywa swe ambicje. Szuka środowiska w którym nie będzie raził, wie, że nie stać go na nic więcej i w swych poczynaniach kieruje się rozsądkiem. Mimo porzucenia idealistycznych „tabu" wśród młodego pokolenia pisarzy obserwuje się jednak trwałość i żywotność pewnych tradycyjnych norm moralnego myślenia, skruchy i wyrzutów sumienia, i to nie tylko bez oparcia o wiarę czy idealizm polityczny, ale nawet bez jakiegokolwiek jasno sformułowanego kodeksu moralności. Współczesna powieść ze swą pozą na nonszalancję i wulgarność jest paradoksalnym protestem prostoty i bezpośredniości przeciwko tym, których autorytet nie wpływa z jakiejś istotnej wartości, tylko jest sztuczny, „przybrany" oraz przeciwko tym, którym brakuje autorytetu i postępują tchórzliwie lub służalczo. Niestety ten gwałtowny protest w imieniu prostoty sam zaczyna popadać w manieryzm i skostnienie. Moralne oblicze bohatera nowoczesnej powieści jest niesprecyzowane: wiecznie znudzony, zawsze wydaje się wahać między resztkami głęboko zakorzenionego purytanizmu, a powierzchownym hedonizmem. Wydawałoby się, że współczesna powieść z małymi tylko odchyleniami wzoruje się na powieści wiktoriańskiej. Są to te same problemy i konflikty: „pełna rezygnacji lub buntu świadomość swego położenia" czy „zdrada i powrót do wszystko wybaczającej swojej kobietki". Lecz współczesnej powieści angielskiej brakuje rozleglejszych horyzontów, szerszego oddechu i spojrzenia na świat, co spotykamy u wielu pisarzy epoki

wiktoriańskiej jak np. Dickensa. Jako dodatnią cechę współczesnego pisarza należy podkreślić ostre wyczucie rzeczywistości. Nie grozi mu brak twórczych możliwości, lecz popadnięcie w ciasne, zaściankowe, zrzędliwe wygodnictwo.

M. M.

NOTUJEMY:

□ Poważnym wydarzeniem w życiu Kościoła był kongres J. O. C. w końcu sierpnia br. w Rzymie, największy z dotychczasowych, na który przybyło 30.000 młodych robotników. „Dzięki kongresowi i nie-katolicy zdali sobie sprawę z siły jaką reprezentuje na forum międzynarodowym J. O. C. — pisze po zjeździe komentator Henri Fesquet. — Zjazd ten przyczyni się niewątpliwie do jeszcze większego spopularyzowania ruchu, chociażby przez wstrząs psychiczny jaki wywarł na uczestnikach. J. O. C. nie jest ruchem „partyzanckim" lecz ściśle związanym z Kościołem i jako taki potrzebuje szerokiego, skutecznego poparcia hierarchii kościelnej i duchowieństwa miejscowego". Ruch zdaje sobie coraz bardziej sprawę, że jego apostolska praca winna dotyczyć w pierwszym rzędzie poprawy losu mas najbardziej upośledzonych. Nie chce wprzęgać się w służbę polityki, ale nie tracąc z oczu swego celu duchowego zamierza interesować się nią w duchu reform socjalnych i postępu demokratycznego.

Uczestnicy wysunęli pod adresem UNESCO m. in. następujące postulaty:

1) ułatwienie młodym robotnikom swobodnej wymiany międzynarodowej
2) udostępnienie robotnikom publikacji UNESCO i przystosowanie ich do potrzeb zarówno szerokiego ogółu, jak i kierowników organizacji robotniczych,
3) zróżnicowanie na większą skalę szkolenia zawodowego i technicznego i przystosowanie go do miejscowych warunków,
4) udzielenie efektywnego poparcia wszelkim poczynaniom ruchu młodzieżowego wśród czarnych ludów Afryki, przede wszystkim w dziedzinie wykształcenia podstawowego i rozwoju kulturalnego.

□ We wrześniu br. odbył się w San Sebastian na pograniczu Francji i Hiszpanii zjazd p. n. „Międzynarodowe rozmowy katolików". Specjalny, niemal poufny charakter tych zebrań, odbywających się w szczupłym gronie najwyżej 50 osób, gdzie każdy mógł się wypowiedzieć swobodnie, umożliwiał nieskrępowaną dyskusję na wszystkie interesujące uczestników tematy. W kongresie wzięli udział biskupi, księża oraz uczeni świeccy. Jako jedną z pierwszych kwestii poruszono sprawę „kryzysu języka", który popada w coraz większy werbalizm. Oskarżano wielkie ideologie współczesne o wszelkie „izmy", zręcznie ukrywa-

jące totalizm i sekciarstwo. Dyskutowano nad trudnością znalezienia języka, który wierny doktrynie kościelnej odpowiadałby równocześnie potrzebom ludzi współczesnych, gdyż przestarzały język teologii scholastycznej utrudnia nieraz zrozumienie zasadniczych prawd. Ciągle odnawiająca się problematyka tego trudnego zagadnienia stała się centralnym punktem obrad. Ks. Dejaifve, teolog belgijski, w swym referacie podkreślał, że nowy język stworzy się „przez współżycie z tymi, których nauczamy". O. Henry, dominikanin, wysunął projekt opracowania słownika międzynarodowej terminologii teologicznej, któryby dawał obraz dokonanych w tej dziedzinie badań i osiągnięć i w którym terminologia byłaby powszechnie ustalona i obowiązująca. Świeccy uczestnicy zjazdu, których wypowiedziom poświęcono jeden dzień obrad, rozważali krytycznie (np. Alvarez) „upośledzone stanowisko katolików świeckich w Hiszpanii". José de Brouckère mówił o sytuacji duchowieństwa w Wietnamie, którego kontakt z wiernymi nacechowany jest pełną bezpośredniości wzajemną szczerością. Ferdynand Coupé, delegat Belgii, podkreślił konieczność nowego opracowania schematów kazań niedzielnych i katechizmu, tkwiących jeszcze w tradycjach XIX wieku. Santamaria, sekretarz generalny zjazdu, mówił o pozytywizmie chrześcijańskim. Uczestnicy zjazdu wyrazili chęć spopularyzowania tego rodzaju spotkań na mniejszą skalę, zaczynając np. od parafii.

☐ Ostatnio ukazał się szereg poważnych dzieł poświęconych muzyce religijnej. „Historia muzyki religijnej" („Histoire de la musique religieuse", wyd. Presses Universitaires de France, 1957) Paul Huot-Pleuroux, „Muzyka i życie wewnętrzne" („Musique et Vie intérieure", wyd. Colombe, 1951) oraz „Muzyka i pieśni kościelne" („Musique et Chants sacrés", wyd Gallimard, 1957) J. Samsona, zmarłego niedawno zdolnego muzykologa francuskiego, nie licząc całego szeregu wydawnictw specjalnych i czasopism muzycznych, które poruszają te tematy. Paul Huot-Pleuroux autor „Historii muzyki religijnej" — to ksiądz, a równocześnie muzyk i historyk. Wykładowca historii w seminarium w Besançon, doktoryzował się w Sorbonie i przez 3 lata był uczniem Norberta Dufourcqa studiując historię muzyki w konserwatorium paryskim. Mimo tak gruntownego przygotowania, opracowanie historii muzyki religijnej uważa za przedmiot szczególnie trudny, a jego mistrz Dufourcq, który zaopatrzył dzieło przedmową, potwierdza całą złożoność tego problemu. Co to jest muzyka kościelna i jaka być powinna? Czy należy nawrócić do przeszłości, czy też odrzucić tradycje i faworyzować muzykę współczesną? Zostawić język łaciński, czy wprowadzić „świecki"? Odpowiedzi na te pytania są różne, jak różni są ludzie, ich zamiłowania, wychowanie i kultura. Inaczej na tę kwestię będzie się zapatrywał ksiądz w wielkim mieście, inaczej proboszcz na wsi, a jeszcze inaczej dyrygent chó-

ru. Jedno wydaje się pewne, że nie forma uświęcona tradycją nadaje muzyce sens religijny. Muzyką religijną będzie więc każda muzyka natchniona „szczerością hołdu i modlitwy" — niezależnie nawet od tego czy jej twórca jest wierzącym czy też nie.

☐ We Francji ukazał się pierwszy tom monumentalnego dzieła: „Historii powszechnej nauk ścisłych" („*Histoire générale des Sciences*", wyd. Presses Universitaires de France) pod redakcją wybitnego naukowca, profesora matematyki René Taton. — Tom, o którym mowa, obejmuje dzieje rozwoju nauki i wiedzy w czasach starożytnych i średniowiecznych do 1450 r., następne tomy dotyczyć będą okresu od 1450 r. do 1800 r. i od 1800 r. do naszych czasów. Okres do końca średniowiecza opracowało 20 uczonych. A oto niektóre wnioski recenzenta z *Times Literary Supplement:* „Nie należy zarzucać wiekom średnim, że były pogrążone w jałowości i stagnacji. Z pewnością dziedzictwo starożytności nie zostało w średniowieczu do głębi poznane i w pełni zużytkowane, a najwybitniejsze jednostki, jak Leonard z Pizy, Pierre de Moricourt lub Thierry z Freiburga nie stworzyły szkoły. Niemniej jednak z pokolenia na pokolenie, a nawet w łonie tej samej grupy daje się zaobserwować ogólny rozwój i postęp wiedzy. Kościół, jakkolwiek w innych epokach możnaby mu stawiać zarzuty w tym względzie, w średniowieczu popierał rozwój nauk i wiele cennych zdobyczy uratował — tak więc odrodzenie, mimo, że uznaje tylko wpływy starożytności jest „niewdzięcznym dzieckiem średniowiecza". Zdaniem krytyka zawcześnie byłoby na jakąkolwiek syntezę, czy wydawanie sądu o całości dzieła, skoro następne tomy są dopiero w przygotowaniu. Ale początek i to doskonały został już zrobiony i jeśli następne tomy utrzymane będą na poziomie pierwszego „Historia powszechna nauk ścisłych" pod redakcją Tatona stanie się najcenniejszym z dotychczasowych opracowań.

☐ W U.S.A. ukazał się popularny życiorys św. Stanisława Kostki, pióra jezuity O. Josepha E. Kerns'a. Książka pt. „Święty bojownik" (*Portrait of a champion*) napisana jest przystępnie, barwnie, żywo i z dużą znajomością przedmiotu. Autor używa zanglizowanej formy imienia naszego świętego: Stanley. Zapewne jest w tym chęć popularyzacji św. Stanisława Kostki jako patrona.

☐ We wrześniu br. ukazała się w Anglii nowa książka o bitwie pod Monte Cassino, pióra uczestnika, Freda Majdalany'ego (*Cassino, portrait of a Battle*, wyd. Longmans.)

☐ Interesującą nowością wydawnictwa Hodder i Stoughton jest książka o św. Bernardzie z Clairvaux. Autor opierając się na pismach św. Bernarda, głównie na jego listach, daje pełny obraz tego niezwykłego człowieka, jego olbrzymiej działalności oraz rozwoju zakonu cystersów pod jego kierownictwem. *M. M.*

RÉSUMÉ.

1. Avant propos.

2. **Stefan Swieżawski:** Sur quelques causes des échecs du thomisme. 490

C'est un fait incontestable que le thomisme a subi des échecs tant historiques qu'actuels. Il s'agit de préciser leurs causes, en classant ces causes en intérieures et extérieures. Il semble que la première des causes intérieures consiste dans un procédé, où on met en évidence que l'oeuvre de saint Thomas est un système, en négligeant en même temps l'élément bien plus essentiel, qu'était dans cette oeuvre la vision spécifique de la réalité. Thomas était isolé dans cette vision. Même ses propres disciples envahis par les courants de l'essentialisme du néoplatonisme avicennisant ne saisissaient pas le concept de l'être conçu de façon existentielle et formant l'objet propre de la métaphysique chez Thomas. Voilà la deuxième des causes intérieures. — On peut citer cinq causes extérieures. 1: un accent exhaustif mis sur l'affinité, et même sur l'identité de la métaphysique d'Aristote, toute essentialiste encore, et de la philosophie de l'être de saint Thomas. — 2: une liaison du thomisme avec la manière scolastique qui lui est en réalité accidentelle. — 3: une conception erronée du rôle qui convient au thomisme dans le magistère de l'Église; d'une part des catholiques plaçant toute la valeur de la philosophie dans la propagande et l'apologétique; de l'autre plusieurs théologiens, partant d'un scepticisme voilé, profondément méfiants envers le thomisme. — 4: une union étroite entre la métaphysique thomiste et la physique aristotélicienne qui, quoiqu'elle ait fait faillite depuis le moyen âge, tenait la science en esclavage pendant plusieurs siècles. — 5: une conception inéxacte de la relation des sciences particulières (empiriques et humanistes) au thomisme et surtout à la métaphysique. — Ce n'est qu'une étude approfondie,

impartiale et libre de saint Thomas même et une consciente culture métaphysique qui peuvent supprimer l'action de cès causes.

Les grandes guerres internationales et civiles à partir do 1914 jusqu'à nos jours changèrent les systemès politiques dans un sens plus radical. L'auteur cite les mesures tant radicales qu'instables prises par les autorités, afin de régler les rapports internationaux et ceux de la politique intérieure, desquelles a resulté une augmentation de crimes et de criminels. La technique de la production des biens matériels se perfectionne de plus en plus. La population et son bien-être matériel augmente, mais en même temps baisse l'art de gouverner, ainsi que le niveau moral. On peut s'attendre à ce que les immenses fonds d'énergie gagnés dans notre siècle par la désintégration de l'atome pourront être utilisés en cas de guerres et de révolutions d'une façon plus destructive que créatrice. Ce n'est qu'en observant les commandements de Dieu: l'amour du prochain, la morale en politique qu'on pourra prévenir les conséquences désastreuses d'une disproportion entre l'évolution matérielle et celle de l'art de gouverner.

Ad 1). L'auteur envisage différentes situations dans lesquelles le chrétien est obligé de confesser sa foi en Dieu. Outre la prière dont on a parlé en détail dans la première partie (N° 37—38) — ce sont nos actes et nos paroles, qui témoignent de Dieu. Le devoir de confesser la foi nous vient des commandements du Christ, et aussi du caractère de la Verité, venue avec Lui en ce monde, afin d'éclairer tout homme. La confession extérieure de la foi n'est qu'une fonction de notre fidélité intérieure à Dieu.

Ad 2). Le second commandement de Dieu, ainsi que notre prière: „Que Votre Nom soit sanctifié" nous obligent à la vénération du nom divin. Les temps nouveaux nous on fait oublier ce devoir. Le nom de Dieu est aujourd'hui discuté et disputé et trop souvent

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

IN HOC
SIGNO
VINCES